نقد نقد العقل العربي

جورج طرابيشي

نظرية العقل





نظرية العقل

كتب صادرة للمؤلف

- الروائي وبطله: مقاربة للاشعور في الرواية العربية، دار الآداب ١٩٩٥.
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي ١٩٩٣.
- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار الريس ١٩٩١.
- معجم الفلاسفة، دار الطليعة ١٩٨٧.
- أنثى ضد الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي، دار الطليعة ١٩٨٤.
- الرجولة وايديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة ١٩٨٣.
- عقدة أوديب في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨٧.
- الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة ١٩٨٢.
- رمزية المرأة في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨٧.
- الأدب من الداخل (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨١.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة (طبعة ثالثة)، دار الطليعة ١٩٨٢.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية (طبعة رابعة)، دار الطليعة ١٩٨٨.
- لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٧٩.

باللغة الانكليزية:

- Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-Saadawi, Saqi Books 1989.

نقد نقد العقل العربي

جورج طرابيشي

نظرية العقل



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٦

ISBN 1 85516 524 4

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

الاهداء

الى الباهي محمد كان يقول لي مداعباً كلما سألته عن أحواله:

ـ ما زلت أمارس فضيحة الحياة. وها هو الآن يمارس فضيحة الموت.

تقديم

استغرق مني الاعداد لهذا العمل ـ على شيء من التقطع ـ ثماني سنوات. فقد كان عليّ أن أقرأ لا كل ما كتبه الجابري، ولا كل ما قرأه أو صرح أنه قرأه فحسب، بل كذلك ما لم يصرح أنه قرأه وما كان يفترض به أنه قرأه: أي التراث اليوناني بجملته، والتراث الأوروبي الفلسفي والعقلي في طوريه الكلاسيكي والحديث، فضلاً عن التراث العربي الاسلامي، الفلسفي أساساً، ولكن كذلك التاريخي والفقهي والكلامي والنحوي، على الأقل في أصوله ومراجعه الأمهات. ولقد اتجه المشروع في البداية ـ وكما الحال في كل بداية ـ الى ان يكون محض نقد للجابري وتفنيداً لأحكامه وتمحيصاً لشواهده. ولكن على ضخامة التزييف وسوء التأويل في هذه الشواهد، وبالتالي على فداحة العسف والغلط في الاحكام المبنية عليها، فإن المشروع ـ طرداً مع تقدمه ـ ما كان له ان يكتفي بالتفكيك، بل كان عليه ايضاً، كأي مشروع نقدي طالب للمشروعية الابستمولوجية فضلاً عن الجدوى الايديولوجية، ان يعيد البناء. ذلك ان مكمن القوة والخطورة معاً في خطاب الجابري أنه يعرض نفسه ـ أو يفرضها بالأحرى ـ على متلقيه من خلال شبكة من الإشكاليات. والحال ان كل نقد يكتفي بمناقشة نتائج الاشكاليات يبقى اسيراً لها. فالمطلوب، قبل دحض النتائج، تفكيك الاشكاليات نفسها. فأسئلة الجابري، لا أجوبته، هي الملغومة. من هذه الإشكاليات والاسئلة، على سبيل المثال لا الحصر، اشكالية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، إشكالية التفكير بالعقل والتفكير في العقل، الى برهان وبيان وعرفان، إشكالية التكوين والتدوين، إشكالية عقلانية التراث المغربي ولاعقلانية التراث المشرقي، إشكالية الضدية الابستمولوجية ما بين العقل

العربي والعقل «اليوناني ـ الاوروبي» . . . الخ.

والحال ان تفكيك الاشكاليات يتطلب من الناقد جهداً، ومن القارىء صبراً، ومن كليهما معاً أناة. فالتقدم في حقل الإشكاليات، تماماً كما في حقل من الالغام، يقتضي حذراً وطول مداورة. وما يُزرع في ليلة واحدة يحتاج تفكيكه الى شهور طوال. ومع أن مشروع نقد «نقد العقل العربي» هذا يحصر نفسه عمداً بتفكيك اشكاليات «**تكوين العقل العربي** ـ مع امتدادات عارضة، وحسب الحاجة المنهجية، الى كتب الجابري الاخرى ـ فإنه مقيّض له أن يمتد على أجزاء ثلاثة. وأول هذه الاجزاء يتناول حصراً، كما سيرى القارىء، موقع العقل العربي بين العقل اليوناني القديم والعقل الغربي الحديث. ورغم ان فتحة عريضة كهذه قد يضيق بها ذرعاً القارىء المتلهف الى حصاد النتائج، فإنها لا تغطي مع ذلك سوى الثلاثين صفحة الاولى من «تكوين العقل العربي».

من حق القارىء في هذه الحال ان يسأل ـ وقد سألني بالفعل بعض الاصدقاء ممن عرفوا بهذا المشروع لنقد النقد ـ هل يستحق الامر كل هذا العناء؟

وجوابي أن بلى. ذلك ان الجابري، بالقوة التي يتبدّى عليها خطابه وبالشهرة التي نالها وبإحكام الاشكاليات التي اعتقل فيها العقل والتراث العربيين، قد بات يشكل ما أسماه غاستون باشلار عقبة ابستمولوجية. فالجابري قد نجح ـ لنعترف له بذلك ـ في إغلاق العديد من أبواب التأويل والاجتهاد. وما لم يُعد فتح ما أغلقه، فإن الدراسات التراثية لن تحرز بعد الآن تقدماً، ولا كذلك عملية تفكير العقل العربي بنفسه انطلاقاً من تراثه ومن توسطه التاريخي ما بين العقلين اليوناني القديم والاوروبي الحديث.

ولأصارح بعد ذلك القارىء بقضية شخصية. فلقد كنت، بعد أشهر ثلاثة من صدور **تكوين العقل العربي**، كتبت في العدد الأول من مجلة «**الوحدة**» تعليقاً مطولاً ثمّنت فيه الكتاب تثميناً عالياً باعتباره «اطروحة عن العقل وفي سبيل العقل». وعلى الرغم مما أبديته في حينه من انتقادات واعتراضات جزئية، فقد ختمت التعليق بالقول: «إن الذهن بعد مطالعة **تكوين العقل العربي** لا يبقى كما كان قبلها. فنحن أمام اطروحة تغيّر، وليس مجرد أطروحة تثقّف»[1].

---

(١) **الوحدة**، العدد ١، تشرين الاول ١٩٨٤، ص ٨٠.

ولقد كان عليّ ان انتظر صدور « **بنية العقل العربي**» وأن أتتبع كتابات صاحب مشروع «نقد العقل العربي» في الصحافة لأتنبه الى ان قلم الجابري ليس واحداً، وأن ما اعتبرته نقاطاً قابلة للانتقاد في « **تكوين العقل العربي**» ليست نقاطاً جزئية ولا عارضة، بل هي لفكر الجابري بمثابة الأسّ والمنطلق. ولقد شاءت الصدفة ان أقع على الأصل الاجنبي لشاهد كان وظفه الجابري في إسناد أطروحاته فشدهت لما وجدته في روحه وحرفه معاً ينطق بعكس ما يقوّله الجابري إياه. ومن ثم اندفعت أتحرى عن شواهد الجابري وأتحقق منها واحداً واحداً، سواء أكانت عربية أم اجنبية، فانفتح عندئذ امامي باب اكبر للذهول: فليس بين مئات شواهد الجابري في « **تكوين العقل العربي**» سوى قلة قليلة ما أصابها تحريف أو تزييف أو توظيف بعكس منطوقها[٢]. ومن ثم ارتددت نحو « **تكوين العقل العربي**» أقرأه بعين جديدة وبمحاسبة نقدية صارمة. وعندئذ اكتشفت ان الزيف ـ ولا أتردد في استعمال هذه الكلمة ـ يكمن في الإشكاليات نفسها، وليس فقط في تعزيزاتها وحيثياتها من الشواهد. وعلى هذا النحو رأت النور فكرة هذا المشروع لنقد النقد الذي أضع اليوم أول أجزائه بين يدي القارىء محتكماً بدوري الى حسه النقدي. ولست أملك سوى ان اعترف له مرة أخرى بأن قراءة « **تكوين العقل العربي**» قد غيّرتني فعلاً. فلولاه لما كنت عاودت، خلال الثماني سنوات التي تصرّمت، بناء ثقافتي الفلسفية والتراثية.

ج. ط

(٢) أوردت نماذج من هذه الشواهد في الفصل السريع الذي عقدته عن موقف الجابري «التشطيري» من التراث في كتابي «**مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**».

«الخيار الوحيد انما هو ذاك الذي يتقابل فيه البدائيون والمتحضرون، القرون الوسطى والأزمنة الحديثة، الشرق والغرب».

ليون برانشفيغ: «**أعمار العقل**»

«اذا كان تعبير «ميلاد العقل في اليونان» يعني لنا شيئاً، فلا يمكن ان يعني سوى القطيعة مع انماط الفكر السابقة».

جان فرانسوا متيشي: «**ميلاد العقل في اليونان**»

عندما نتحدث عن «العقل العربي» فإننا نصدر، سواء صرحنا بذلك ام لم نصرح، عن موقف يسلّم بوجود «عقل» أو «عقول» و«ثقافات» اخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذين نتحدث عنهما. هذا شيء لا مفر منه، إذ «بضدها تتميز الأشياء». ودون الدخول في تفاصيل قد تجرنا بعيداً... نرى من الضروري اختصار الطريق والكشف صراحة عن «الضد» أو «الاضداد» التي سنستعين بها في تحديد هوية «العقل العربي»... اننا عندما نتحدث عن «العقل العربي» فنحن نميزه في نفس الوقت عن «العقل اليوناني» و«العقل الاوروبي».

محمد عابد الجابري: «**تكوين العقل العربي**»

(١)

اصول نظرية العقل
عند الجابري

تعود الشهرة التي حازتها كتابات الجابري، في جزء منها، الى توظيفه مفهوم «العقل» بما هو كذلك. وبالفعل، وعلى الرغم من المساجلات الواسعة النطاق نسبياً التي أثارها في الساحة الثقافية العربية كتابه عن « **الخطاب العربي المعاصر**» الصادر عام ١٩٨٢، ومن قبله كتابه « **نحن والتراث**» الصادر عام ١٩٨٠، فقد كان لا بد من انتظار صدور كتابه المعنون بـ « **تكوين العقل العربي**» ليتحول مؤلفه، ابتداء من عام ١٩٨٤، الى «نجم» ثقافي ولتتم مبايعته أستاذاً للتفكير لا بالنسبة الى الجيل الصاعد من المثقفين العرب فحسب، بل بالنسبة ايضاً الى شريحة واسعة من الجيل المخضرم منهم. ومع أن تعبير «العقل العربي» نفسه ليس من اختراع الجابري: فقد سبقه الى استعماله، مثلاً، زكي نجيب محمود في مقاله في مجلة «روز اليوسف» القاهرية بتاريخ ١١ نيسان ١٩٧٧ تحت عنوان « **العقل العربي يتدهور**»، بل مع ان الجابري لم يكن سبّاقاً حتى الى توظيف ذلك التعبير كعنوان: فقد تقدمه في هذا المضمار أحمد موسى سالم، مثلاً، عندما تصدى للرد، من وجهة نظر إسلاموية، على صاحب مقال «العقل العربي يتدهور» بكتاب بتمامه جعل عنوانه «**العقل العربي ومنهاج التفكير الاسلامي**»[1]، نقول: مع هذا فإن الجابري هو وحده الذي استأثر، دون من تقدّمه، بامتلاك حقوق ملكية التعبير وبامتياز تمثيل «العقل العربي» تحليلاً ونقداً وترويجاً للمفهوم، بما هو كذلك، في المجال التداولي للثقافة العربية المعاصرة.

ومن منظور **علم اجتماع المعرفة** قد نستطيع ان نربط بين صعود نجم الجابري

---

(١) من منشورات دار الجيل، بيروت ١٩٨٠، في ٣٤٣ صفحة من القطع الكبير.

كمحلل ناقد للعقل العربي وبين عملية إعادة الاعتبار التي أحيط بها مفهوم «العقل» و«العقلانية» في الساحة الثقافية العربية بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ وانكشاف خواء الايديولوجيا العربية السائدة من حيث هي بالتحديد ايديولوجيا، أي وعي غير واعٍ. ومن منظور علم نفس المعرفة قد نستطيع ايضاً ان نربط رواج كتابات الجابري بظاهرة «العصاب الجماعي» الذي رصدنا أعراضه لدى شريحة واسعة من الانتلجنسيا العربية الناكصة الى التراث، بعد الهزيمة الحزيرانية، نكوصها الى أب حامٍ أو أم كلية القدرة[٢]، وذلك على وجه التحديد من حيث ان «العقل العربي» الذي يتصدى الجابري لتحليله ونقده هو حصراً العقل التراثي وامتداداته في «اللاعقل» العربي الحديث والمعاصر. ولكن لنقرّ حالاً بأن ما صنع مجد الجابري من وجهة النظر المعرفية ليس من طبيعة سوسيولوجية أو سيكولوجية. بل هو بالأحرى من طبيعة إبستمولوجية. فما يميز الجابري عمن تقدمه من الذين كتبوا عن العقل العربي هو قوة تأسيسه النظري، أو الإبستمولوجي كما يؤثر ان يقول، لهذا العقل، ورفعه إياه من مستوى اللفظ أو المعنى الى مستوى المفهوم.

والحال أن أول مفاجأة تترصدنا على طريق رحلتنا النقدية المطولة مع صاحب مشروع «نقد العقل العربي» هي اكتشافنا أن نقطة القوة في مشروعه هي عينها نقطة ضعفه. وهذه ليست محض مفارقة لفظية. فناقد العقل العربي قد أسس نظرياً لمشروعه على التمييز المشهود الذي أجراه اندريه لالاند، الفيلسوف العقلاني الفرنسي، بين «العقل المكوِّن Raison Constituante» و«العقل المكوَّن Raison Constituée». ومع ان يوسف كرم كان ادخل هذا التمييز الى الحقل الفلسفي للثقافة العربية الحديثة من خلال العرض الذي قدمه عن مذهب لالاند العقلي في كتابه التدريسي «تاريخ الفلسفة الحديثة»، فقد كان على التمييز اللالاندي ان ينتظر توظيف الجابري التطبيقي له في كتابه «تكوين العقل العربي»، الصادرة طبعته الاولى عام ١٩٨٤، حتى يعرف الرواج الذي بات يتمتع به حالياً في المجال التداولي للثقافة العربية المعاصرة. والواقع ان التاريخ الفعلي للتمييز يعود الى مطلع القرن، إذ اعتمده لالاند مبدأ موجِّهاً لسلسلة المحاضرات الجامعية التي ألقاها في السوربون في العام الدراسي ١٩٠٩ ـ ١٩١٠ تحت عنوان «العقل والمبادىء العقلية»، قبل ان يعود بعد خمسة وثلاثين عاماً الى صياغة الإشكالية بصورة منهجية متكاملة في كتابه

---

(٢) انظر كتابنا: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، منشورات رياض الريس، لندن، ١٩٩١.

«**العقل والمعايير**» الذي صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٨. ولا شك ان افتتاح الجابري مشروعه لنقد العقل العربي من زاوية الإشكالية اللالاندية قد كفل له زخماً ونصاباً ابستمولوجياً عالياً بقدر ما ضمن لتمييز الفيلسوف الفرنسي العقلي شهرة عربية متأخرة. وبهذا المعنى، نستطيع القول ان الجابري خَدَم تمييز لالاند بقدر ما خدمه تمييز لالاند. ولكن يبقى السؤال قائماً ـ وهنا مفارقة نقطة القوة التي لا تلبث ان تتكشف عن أنها نقطة ضعف ـ: الى أي مدى كان الجابري لالاندياً فعلاً، لا في توظيفه لتمييز لالاند فحسب، بل حتى في فهمه له وفي رجوعه الفعلي، في شواهده بالذات، الى مؤلف «**العقل والمعايير**»؟

يقول الجابري في مطلع كتابه، بعد ان طرح عدداً من الأسئلة حول طبيعة العقل «بوصفه أداة للتفكير»: «لنستعن باديء ذي بدء، في تلمس الجواب عن هذه الاسئلة، بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكوِّن او الفاعل والعقل المكوَّن أو السائد. الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المباديء. وبعبارة اخرى إنه: «الملكة التي يستطيع بها كل انسان ان يستخرج من إدراك العلاقات بين الاشياء مباديء كلية وضرورية. وهي واحدة عند جميع الناس». أما الثاني فهو: «مجموع المباديء والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا»، وهي على الرغم من كونها تميل الى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر. يقول لالاند: «إن العقل المكوَّن والمتغير، ولو في حدود، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة. فإذا تحدثنا عنه بالمفرد (العقل)، فإنه يجب ان نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زمننا»، وبعبارة اخرى إنه: «منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة». وهنا يحيل الجابري قارئه الى مرجعه: «A. Lalande: **La raison et les normes**, P.P. 16-17, 187, 228. Hachette, Paris 1963»[٣].

إن لنا على هذا النص ملاحظات خمساً:

أولاً: ان تعريف العقل المكوِّن بأنه «الملكة التي يستطيع بها كل انسان ان يستخرج من إدراك العلاقات بين الاشياء مباديء كلية وضرورية، وهي واحدة عند

(٣) الدكتور محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥، ص ١٥. والاحالة الى المرجع في ص ٣٥.

جميع الناس» لا وجود له لدى لالاند، لا في كتاباته إجمالاً، ولا في كتابه «**العقل والمعايير**» حصراً. وانما صاحب هذا التعريف هو بول فوكييه، مؤلف «**معجم اللغة الفلسفية**»، الذي حدَّ العقل المكوِّن بأنه: «La faculté, immuable et identique en tous, de former, grâce à la perception des rapports, des principes universels et nécessaires»[٤].

وسنلاحظ، فضلاً عن ذلك، ان ترجمة الجابري لهذا التعريف تشكو من بعض الاضطراب، إذ إن عبارة «وهي واحدة عند جميع الناس» تعود في تعريف فوكييه الى «الملكة»، بينما تبدو في ترجمة الجابري وكأنها تعود الى «مبادىء كلية وضرورية».

ثانياً: إن تعريف العقل المكوَّن بأنه «مجموع المبادىء والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا»، وتوصيف هذه «المبادىء والقواعد» بأنها «على الرغم من كونها تميل الى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر»، لا وجود لهما هما ايضاً لدى لالاند، وانما هما مترجمان بدورهما عن فوكييه الذي حدَّ في معجمه ـ وقد وضعه أصلاً برسم الطلبة و«الجمهور العريض وغير المتخصص» ـ العقل المكوَّن بأنه «Les principes ou normes, plus ou moins variables avec les temps et les personnes (quoique tendant à la limite vers l'unité), sur lesquels se fondent nos raisonnements»[٥]. ونحن إذ نلاحظ ان تعريف فوكييه نفسه لا يخلو من التباس، فسنلاحظ ان ترجمة الجابري قد زادته التباساً على التباس. وبالفعل، ان «مجموع المبادىء والقواعد (أو المعايير) التي نعتمدها في استدلالاتنا» يبدو أدخل في تعريف العقل المكوِّن منه في تعريف العقل المكوَّن. فتعريف هذا الأخير عند لالاند هو «منظومة المبادىء المقررة والمصاغة التي لا تتغير إلا ببطء شديد بحيث يمكن اعتبارها، من منظور الافراد وظروف الحياة، بمثابة حقائق أبدية»[٦]. وبعبارة أخرى، إن العقل المكوَّن هو عند لالاند حصيلة فاعلية العقل المكوِّن وحصيلة استدلالاته. أما «المبادىء والقواعد» (أو المعايير) التي «نعتمدها في استدلالاتنا»

---

(٤) بول فوكييه (بالتعاون مع ريمون سان ـ جان): **معجم اللغة الفلسفية** Dictionnaire de la langue philosophique، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٩، ص ٦٠٥.

(٥) بول فوكييه، المصدر نفسه، ص ٦٠٤ ـ ٦٠٥.

(٦) اندريه لالاند: **مصطلح الفلسفة الفني والنقدي** Vocabulaire technique et critique de la philosophie، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة العاشرة، باريس ١٩٦٨، ص ٨٨٤ ـ ٨٨٥.

فهي أقرب الى «المبادىء الكلية والضرورية» التي يمارس العقل المكوِّن فعاليته منها الى «المبادىء المقررة والمصاغة» التي يتشكل منها العقل المكوَّن.

ثالثاً: إن تعريف الجابري الاضافي للعقل المكوَّن بأنه «منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة» لا وجود له هو الآخر لدى لالاند بحرفه، وإن كان في معناه لا يتعارض ونظرية لالاند. واذا كان الجابري يحيلنا الى الصفحة ٢٢٨ من كتاب لالاند « **العقل والمعايير**»، فإن التعريف الذي تطالعنا به هذه الصفحة من كتاب « **العقل والمعايير**» - أو الصفحة التالية بالأحرى لأن الجابري أخطأ لسبب من الاسباب (بلا شك لأنه لم يطلع على الكتاب اصلاً) في الترقيم - للعقل المكوَّن هو أنه: «على الضد من العقل المكوِّن، تلك المنظومة العامة من القواعد المشكِّلة والحقائق المقرَّرة التي لا تعبر في كل آن، مهما تكن ثمينة، إلا عن مقتنى الحضارة البعيد عن ان يكون كاملاً»[٧].

رابعاً: مما يؤكد ان الجابري لم يتعرف الى نظرية لالاند في مصدرها الأصلي، أي كتاب « **العقل والمعايير**» الصادر عام ١٩٤٨، كونه يأخذ في فقرة لاحقة موقف الناقد من تلك النظرية التي بنى عليها تحليله للعقل العربي، والتي لا يثبت بنقده لها سوى المزيد من الجهل بها. يقول: «مع ذلك، وعلى الرغم من أهمية هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد بالنسبة لموضوعنا، فيجب ألا نُغفل علاقة التأثير والتأثر القائمة أبداً بينهما. فمن جهة ليس العقل السائد شيئاً آخر غير تلك المبادىء والقواعد التي أنشأها وينشئها العقل المكوِّن الفاعل، وهذا بتأكيد لالاند نفسه: فالعقل السائد، أي جملة المبادىء والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما هو من انتاج العقل الفاعل، أي ذلك النشاط الذهني الذي يتميز به الفرد البشري على الحيوان، فمصدره إذن في العقل نفسه لا خارجه. ومن جهة أخرى فالعقل المكوِّن الفاعل يفترض عقلاً مكوَّناً كما يقول ليفي ستراوس[٨]. وهذا يعني ان النشاط العقلي الفاعل انما يتم انطلاقاً من مبادىء وحسب قواعد، أي انطلاقاً من عقل سائد»[٩].

---

(٧) اندريه لالاند: **العقل والمعايير** La raison et les normes، منشورات هاشيت، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٣، ص ٢٢٩.

(٨) هنا يحيل الجابري تارته الى كتاب ليفي ستراوس: **الفكر الوحشي** La pensée sauvage، منشورات بلون، باريس ١٩٦٢، ص ٣٤٩.

(٩) **تكوين العقل العربي**، ص ١٦.

ويغض النظر عن سذاجة المناقشة بحد ذاتها إذ تكرر بصدد العقل الفاعل والعقل السائد بصورة شبه حرفية محارجة البيضة والدجاجة أيهما تبيض الأخرى، فإن اكثر ما يستوقف النظر في نص الجابري استشهاده بليفي ستراوس. فهل كان مؤلف «**الفكر الوحشي**» هو الآخر من السذاجة بحيث يناظر مؤلف « **العقل والمعايير**» في ما هو محض تحصيل حاصل؟ فما دامت كل نظرية اندريه لالاند تقوم من الأساس على قسمة العقل إلى عقل مكوِّن وعقل مكوَّن، وعلى التمييز في طريقة اشتغال كل منهما، فما الداعي الى ان يتدخل ليفي ـ ستراوس بعد نصف قرن من صدور كتاب لالاند لتذكيره بأن «العقل المكوِّن يفترض عقلاً مكوَّناً»؟ وهل بنى لالاند نظريته على شيء آخر غير هذا الافتراض؟ لكن ما يبدو في نص الجابري تدخلاً لاغياً واشبه باقتحام لباب مفتوح يستعيد كل معقوليته بالعودة الى نص ليفي ستروااس. فصاحب « **الفكر الوحشي**» ما كان يساجل اندريه لالاند من قريب أو بعيد، بل كان يرد على جان بول سارتر بصدد بعض ما قاله في كتابه « **نقد العقل الجدلي**» ويطعن في تصوره عن اولوية التاريخ المطلقة في تكوين الجماعة البشرية «البدائية»، خلافاً لما كان ذهب اليه هو نفسه في كتابه « **الانظمة الاولية للقرابة**». والحال ان سارتر نفسه ما كان معنياً بنقد لالاند، ولا ذكر اسمه مرة واحدة على مدى الصفحات الألف والاربعمئة من كتابه. بل إن سارتر لم يستخدم أصلاً في هذا الكتاب تعبير «العقل المكوِّن» و«العقل المكوَّن»، بل استعاض عنه بتعبير «الجدل المكوِّن» و«الجدل المكوَّن»، على اعتبار ان موضوع بحثه كان العلاقة العضوية بين التاريخ والمجتمع كما بين الجماعة والفرد، «النحن» و«الأنا». فالفرد المعزول لا وجود له في نظر سارتر إلا بصورة سالبة وافتراضية. أما ما يوجد في الواقع والتاريخ، على اساس من «الممارسة الاجتماعية العضوية بوصفها جدلاً مكوِّناً»، فهو «الفرد المشترك»، أي الفرد بوصفه عضواً في جماعة. ولكن بما ان «العقلانية التاريخية» تقوم على أساس النشاط العضوي للفرد المشترك، وبما ان الجماعة من حيث هي «اتحاد أفراد» لا تستطيع ابداً ان تتجاوز فردية النشاط الانساني، فقد طالب سارتر بوجوب «رد العقل الجدلي المكوَّن»، اي الممارسة المشتركة للجماعة التاريخية، الى «أساسه الحاضر دوماً والمموّه دوماً: العقلانية المكوِّنة»، أي التاريخ نفسه في خاتمة المطاف. و«بدون هذا التحديد الصارم والدائم الذي يردّ الجماعة الى هذا الأساس، تمسي الجماعة لا تقل تجريداً عن الفرد المعزول». ومن هنا يدين

سارتر ـ بالمناسبة ـ بعض «الحظائر الثورية» الخارجة عن الجماعة والتي تسلك في عزلتها الثورية المطلقة سلوك الفرد المعزول كما هو في جزيرة روبنسون كروزو»[١٠].

ومن منطلق «بنيوي»، أي الى حد ما لا تاريخي ومُثْبِت لأزلية «الطبيعة البشرية» تبرأ ليفي ـ ستراوس من القراءة التي قدمها سارتر لكتابه عن « **الأنظمة الاولية للقرابة**»، ووجه النقد، في آخر فصول كتابه الجديد « **الفكر الوحشي**»، الى ما اعتبره «دائرياً» (اي تكراراً لجدل البيضة والدجاجة العقيم) في تصور سارتر للعلاقة بين التاريخ والمجتمع كما للعلاقة بين الفرد والجماعة، وطعن في فكرة «أولوية التاريخ» في جدلية تكوين الجماعات البشرية الاولى لصالح فكرة «النظام المغلق» كما يتجلى في بنى القرابة والاسطورة لدى «البدائيين»، وانتصر، ضداً على الجدلية التاريخية، لرؤية سكونية بالاحرى لا تفسّر بالتاريخ بقدر ما تريد أن تفسر التاريخ نفسه: «ان البحث عن المعقولية ليس هو ما يتأدى الى التاريخ كنقطة وصول لها، بل التاريخ هو ما يقدم نقطة انطلاق لكل طلب للمعقولية. والحال ان التاريخ يفضي الى كل شيء، لكن بشرط الخروج منه». ومن منطلق اسبقية «العقل» هذه على «التاريخ» يرفض ليفي ـ ستراوس ان يقر «للمعرفة التاريخية» التي يتميز بها «الفكر الأهلي» أو «المدجّن»، أي «المتحضّر»، بامتياز كبير على «المعرفة اللازمنية» المميزة «للفكر الوحشي». فهذا الأخير وإن يكن **تماثلياً** Analogique بالمقارنة مع «الفكر «المدجّن» الذي هو فكر **تحليلي** Analytique، فإنه يظل فكراً، مما يعني ان الفكر الوحشي لا يمكن ان تنفى عنه صفة العقلانية، أي الانتظام في «نسق من المفاهيم»، وإن تكن **المفاهيم** في الفكر الوحشي كما في كل فكر تماثلي عبارة عن صور. وإذ يتأول ليفي ـ ستراوس العقل «المتحضّر» على أنه عقل مكوِّن باستمرار، أي عقل جدلي مقدام من شأنه ان «يمد الجسور دوماً الى الامام»، فإنه يفترض أن هذا العقل المكوِّن عينه انما يعمل انطلاقاً من عقل مكوَّن سابق له في التكوُّن هو العقل الوحشي. ومن هنا يصوغ اعتراضه على سارتر: «نحن لا نماري في ان العقل يتطور ويتحول في الحقل العملي: فالكيفية التي يفكر بها الانسان تترجم عن علاقاته بالعالم والبشر. ولكن كيما يتسنى للممارسة ان تعاش كفكر، فلا بدّ أولاً (بمعنى منطقي، لا بمعنى تاريخي) أن يوجد الفكر: أي ان تكون شروطه الأولية

---

(١٠) جان بول سارتر: **نقد العقل الجدلي** critique de la raison dialectique، المجلد الاول، غاليمار، باريس ١٩٦٠، ص ٦٤٢ ـ ٦٤٣.

متاحة في شكل بنية موضوعية للحياة النفسية والدماغ، وإلا فلن يكون هناك وجود لا لممارسة ولا لفكر. وعليه، وإذ نصف الفكر الوحشي بأنه نظام من مفاهيم متدبّقة في صور، فإننا لا نقترب البتة من روبنسنات الجدل المكوِّن (سارتر): فكل عقل مكوِّن يفترض عقلاً مكوَّناً»[١١].

وكما هو واضح للعيان فإن الغائب الكبير عن مناظرة سارتر ـ ليفي ستراوس، على ما فيها من وعورة، هو لالاند نفسه. ومع ذلك، ولئن خيل للجابري وكأن ليفي ـ ستراوس يصحّح لالاند، فهذا لأنه لم يقرأ ليفي ـ ستراوس كما لم يقرأ من قبل لالاند. ولئن تساءل القارىء بعد ذلك: من أين أتى الجابري إذن بقولة ليفي ـ ستراوس، فإن الجواب موجود لدى فوكييه ايضاً. فنظراً الى أن واضع «**معجم اللغة الفلسفية**» قد وضع معجمه برسم الطلبة أساساً، فقد ارتأى ان يمثّل على كل مفردة من مفردات معجمه بشواهد قولية من أعلام الفلسفة ومؤرخيها. وهكذا، وفي معرض شرحه، في مادة «**العقل**»، لتمييز لالاند بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، أورد اقوالاً للالاند نفسه ولبورلو ولليفي ـ ستراوس. وبما أن من عادة فوكييه ان يحيل قارئه لا الى اسم صاحب القول فحسب، بل كذلك الى عنوان الكتاب الذي ورد فيه قوله والى ناشره وتاريخ نشره وترقيم الصفحة، فقد افترض الجابري، ولا بد، أن من حقه ان يطبق على فوكييه ومعجمه قاعدة الفقهاء المشهورة في «المسكوت عنه»، وان يحيل قارئه مباشرة الى ليفي ـ ستراوس وكتابه «**الفكر الوحشي**» مع تعيين الناشر وتاريخ النشر ورقم الصفحة، ومع تغييب تام في الوقت نفسه للمصدر الذي اقتطع منه الشاهد، اي فوكييه ومعجمه. ولكن بما ان «المسكوت عنه»، مثله مثل كل مكبوت، يظل بصورة من الصور ناطقاً، فقد وشى بعملية السكوت عنه من خلال توهم الجابري، وإيهامه بالتالي للقارىء، بأن ليفي ـ ستراوس انما يناظر لالاند[١٢].

خامساً: ان اعتماد الجابري على مصادر ثانية، ولا سيما على معجم فوكييه، وعدم اطلاعه على نظرية لالاند في مصدرها الأمّ، أوقعاه لا في التباسات ـ عرضنا

---

(١١) كلود ليفي ستراوس: **الفكر الوحشي** La pensée sauvage، منشورات بلون، باريس ١٩٦٢، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

(١٢) نحن ندرك أننا نصوغ هنا، من منظور النزاهة العلمية المفترضة، اتهاماً خطيراً. ولكننا سنصارح القارىء بأن الصفحات والفصول التالية لن يكون من شأنها إلا ان تعزز هذا الاتهام وأسانيده بشواهد اضافية عديدة من فوكييه وغيره.

نماذج منها ـ من حيث الترجمة والتأويل فحسب، بل حالا ايضاً وأساساً بينه وبين إدراك غائية القسمة اللالاندية للعقل الى عقل مشكِّل للعقل وعقل متشكِّل بالعقل وتوظيفها توظيفاً مثمراً في مشروعه لنقد العقل العربي. فلئن بدا وكأن لالاند يقدّم في القيمة والمرتبة العقل المكوِّن من حيث هو فاعلية ذهنية محضة وملكة تأسيسية وتشريعية للنشاط العقلي، فإنه يقرّ بالمقابل للعقل المكوَّن ـ الذي يذكِّره الجابري مع ذلك بوجوده ! ـ بدور كبير، من وجهة نظر علم الاجتماع وعلم الذهنيات Mentalités، في تحقيق «تلاحم الجماعة التي تنتمي اليه» والتي تضعه، بقدر ما يوحِّدها، «على أنه مطلق»[١٣]. ويحرص لالاند هنا على التمييز بين القدرة التوحيدية للعقل المكوَّن من حيث هو طاقة مولِّدة للتضامّ وللعصبية وبين نمط التلاحم والتوحيد الذي يحققه «تقسيم العمل الاجتماعي»: فعلى حين ان هذا الأخير يمارس تأثيره على أفراد متمايزين ويولِّد بينهم تضامناً وتبعية متبادلة، يصبو العقل المكوَّن الى توليد «ذات أخرى في كل فرد من الأفراد الذين يجمع بينهم»[١٤]. فـ «كل من يشارك في عقل مكوَّن يضعه، حتى قيام البرهان على العكس، على أنه صالح لكل زمان ولكل مكان معروف»[١٥]. ومن هنا ترى النور في الدين كما في الفلسفة والفن والاخلاق، وحتى في العلم، فكرة «الأول المطلق» و«الجمال المطلق» و«الخير الأسمى» و«الحقيقة الاولى»، «الثابتة»، «الأزلية»، الحقيقة التي لا يمكن ان تكون، كما كان يقول بوسويه، «سوى الحقيقة وكل الحقيقة»[١٦].

والحال أن تجاهل الجابري للوظيفة التوحيدية للعقل المكوَّن قد جعله يبني تحليله للعقل العربي[١٧] على أساس قسمة هذا العقل، لا على أساس وحدته. وبدلاً من أن يردّ مختلف تجليات هذا العقل في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة الى البنية العضوية الواحدة التي تصدر عنها، فإنه سيعمد الى تشطير هذا العقل

---

(١٣) اندريه لالاند: العقل والمعايير La raison et les normes، منشورات هاشيت، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٣، ص ١٧.

(١٤) العقل والمعايير، الموضع نفسه. ولنلاحظ هنا كم يبتعد الجابري عن لالاند وعن تصوره عن الدور التوحيدي للعقل المكوَّن عندما ينسب اليه، من خلال سوء الترجمة عن فوكيه، القول بأن هذا العقل «قد يختلف من فرد لآخر».

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

(١٧) نحن نؤثر ان نقول، لأسباب سنشرحها فيما بعد، «العقل العربي الاسلامي» بدلاً من «العقل العربي».

تشطيراً ثلاثياً وقطعياً الى عقل بياني وعرفاني وبرهاني. وهو لن يكتفي بأن ينزل كل «عقل» من هذه العقول منزلة الجوهر الفرد القائم بذاته والمنغلق على نفسه، بل سيدير بين هذه الكيانات الجوهرية حرب مواقع وخنادق. وحتى «التحالفات» التي قد يعقدها العقل البياني مع العقل العرفاني، كما في حالة الغزالي على ما يؤكد الجابري، أو العقل البرهاني مع العقل العرفاني كما في حالة ابن سينا، لن تصوّر لنا من قبل صاحب مشروع «نقد العقل العربي» إلا على انها «إختراقات» تتيح للموروث اللاعقلاني القديم (العرفان = الغنوصية = الهرمسية = الافلاطونية المحدثة الشرقية) ان يستعيد «المواقع» التي خسرها بظهور الاسلام وانتصار «المعقول الديني». وبدلاً من أن يرى الجابري في الرازي، الذي كان كيميائياً وطبيباً وفيلسوفاً، وفي الغزالي، الذي كان فقيهاً ومتصوفاً وعالم كلام، وفي ابن سينا الذي كان فيلسوفاً وطبيباً، ممثلين كباراً وعضويين للعقل العربي الإسلامي في وحدة اشتغاله، فإنه سيصدر بحقهم، ودوماً من منطلق جهله بالوظيفة التوحيدية للعقل المكوّن عند لالاند، قرارات حرمان وطرد من «كنيسة العقل».

وكما فوّت الجابري على نفسه فرصة قراءة «وحدوية» وجدلية معاً للعقل العربي الاسلامي، فقد فوّت على نفسه أيضاً، ولكن من منظور وظيفة العقل المكوَّن هذه المرة، فرصة قراءة نقدية له. فالعقل المكوّن عند لالاند هو عينه العقل المكوِّن عندما يتخذ من نفسه موقفاً نقدياً. فالعقل، خلافاً لدعاوى العقل المكوّن، ليس له «طابع ثابت ومطلق». وأياً ما تكن أوهام المنتمين اليه في حقبة تاريخية ما، فإن «عقل عصر ما ليس هو قط العقل المحض». ووحدهم اولئك الذين «لم يكتسبوا، في مدرسة المؤرخين أو الفلاسفة، الحس النقدي اللازم» يمكن ان يتراءى لهم أن العقل المكوّن السائد في عصرهم عقل «مطلق»(١٨). وانما عندما تتراكم في الأفق التاريخي مؤشرات الحاجة الى «تنسيب» هذا المطلق، يكون العقل قد دخل في مرحلة أزمة مفتوحة. والحال ان «الاستقرار في الأزمة» بل «استحداث الأزمات»، على حد تعبير باشلار(١٩)، هو بالضبط وظيفة العقل المكوِّن. فالعقل المكوِّن هو العقل عندما يراجع ذاته، والعقل عندما ينتفض ضد ذاته. وهذا العقل الذي في أزمة، هذا

---

(١٨) **العقل والمعايير**، ص ١٧، ١٩، ١١٩.

(١٩) غاستون باشلار: **العقل والعالم الحسي**، منشورات هرمان، باريس ١٩٣٩، ص ٢٨. نقلاً عن جورج غوسدورف: **الاسطورة والميتافيزيقا** Mythe et Métaphysique، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٨٤، ص ٣٢٩.

العقل الذي في صيرورة وإعادة تكوين، هذا العقل الذي يقلل بذاته من احترامه لذاته وينتقص من حقوقه المشروعة ليعاود تأسيس ذاته في مشروعية جديدة، هو ما يعمّده لالاند باسم «حركية العقل» التي هي بطبيعة الحال «حركية موجّهة»: فقانون العقل هو التقدم، وكل نكوص عن القواعد المقررة للعقل المكوِّن هو تقدم باتجاه قواعد جديدة واكثر عقلانية للعقل المكوَّن.

ورغم ان الجابري بدا في أول الأمر وكأنه يأخذ حركية العقل هذه بعين الاعتبار عندما أصدر الجزء الأول من مشروعه لـ «نقد العقل العربي» تحت عنوان « **تكوين العقل العربي**»، إلا أنه ما لبث أن اختار للجزء الثاني عنواناً أبعد عن الحركية وعن التاريخية معاً هو « **بنية العقل العربي**»، وهو عنوان يشفّ عن نقلة نوعية من مشروع لنقد تكويني وصيروري الى مشروع لنقد بنيوي وماهوي للعقل العربي. وبالفعل، إن الجابري، في خاتمة كتبه « **الخطاب العربي المعاصر**»، الذي اراده بمثابة مدخل مرتبط بهموم اللحظة الحاضرة الى مشروعه لـ «نقد العقل العربي»، لا يخفي أن ما وضعه نصب عينيه هو أن يبرز ما في «الخطاب العربي الحديث والمعاصر» من «خصائص أساسية ما هوية» موروثة عن «شبكة الآثار التي خلفتها فينا سيرورتنا العامة الطويلة منذ انبثاق «العقل العربي»، أي منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العربي العام الذي شهدته الثقافة العربية ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة»[٢٠]. ويدون ان نتوقف هنا عند مفهوم الجابري لعصر التدوين - وهي نقطة ستكون لنا اليها عودة مطولة لاحقاً - فسنلاحظ أن الحديث عن «خصائص أساسية ماهوية» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وبالتالي في «العقل العربي» الذي أنتج هذا الخطاب والذي ورثناه بنيوياً عن «العقل العربي» كما انبثق في عصر التدوين، يلغي حركية هذا العقل ويلغي مع حركيته تاريخيته. وبالفعل، ان الجابري هو نفسه الذي يقول بالحرف الواحد: «ان زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو **قابل لأن يعامل كزمن ميت**»[٢١]. بل ان الجابري هو الذي يصدر في ختام تحليله لـ «بنية العقل العربي» حكماً مبرماً على هذا العقل بأنه، منذ لحظة الغزالي الى اليوم، «عقل ميت أو هو بالميت اشبه»[٢٢]. ومع أنه من العسير علينا ان

---

(٢٠) الدكتور محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٨. والتسويد من الجابري.

(٢٢) الدكتور محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٦، ص٥٢٣.

نعتبر «لحظة الغزالي» جزءاً من «عصر الانحطاط»، وكم بالأحرى سبباً له كما يفترض الجابري، فإن شطب الجابري على عصر النهضة وعلى العصر التالي له الذي أراد نفسه «عصر ثورة» ـ بجرّة قلم واحدة واعتباره إياهما مجرد امتداد لـ «عصر الانحطاط» ـ الذي يصر الجابري على موضعته في القرن الخامس الهجري ـ إنما يشهد على أن الجابري قد ضيّع على نفسه فرصة أخرى لتوظيف مثمر لتمييز لالاند بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن ولاقتراح تحقيب جديد لحركة العقل العربي انطلاقاً من ذلك التمييز. وبالفعل، يخيل الينا ان الثقافة العربية الاسلامية تقدم في الحقبة التي يصر الجابري على تسميتها ـ بالتبعية لأحمد أمين في « **ضحى الاسلام**» ـ بـ «عصر التدوين» مشهداً ثراً لفاعلية منقطعة النظير قام بها العقل العربي الاسلامي في طور تكوين نفسه بنفسه. وتلو عصر التكوين ـ الذي ينطق بفاعلية لا يوفيها حقها تعبير «عصر التدوين» ـ عرفت الثقافة العربية الاسلامية في القرون الرابع والخامس والسادس، أي بما فيه «لحظة الغزالي» وحتى الى ما بعدها، عصراً ذهبياً ترسخت فيه جذور العقل العربي الاسلامي المكوِّن وامتدت رقعته بدون أن يتوقف قرينه العقل المكوَّن عن ممارسة فاعليته. أما ابتداء من القرن السابع وحتى نهاية «عصر الانحطاط» فقد راح العقل العربي المكوَّن يأكل من مائدته، ثم من فتات مائدته، بدون أي رفد مباشر من العقل المكوِّن. ثم كانت، ابتداء من عصر النهضة، ولكن بالتماس مع الآخر = الغرب هذه المرة، انتفاضة للعقل العربي على نفسه، فعاود العقل المكوِّن اشتغاله، وإن بالاعتماد الى حد غير قليل على رافد الترجمة. وقد تراءى للعصر التالي له والذي اراد تسمية نفسه بـ «عصر الثورة» أنه مستطيع ان يحرق المراحل وان يسرّع إيقاع تشغيل العقل المكوِّن بالقطيعة «الثورية» مع العقل المكوَّن. ولا غرو ان تكون أزمة العقل العربي، المفتوحة منذ الهزيمة الحزيرانية، قد أخذت شكل عودة للمكبوت التراثي. فالعقل المكوَّن لا يتم تجاوزه بالقفز فوقه، بل فقط بالتعاطي المعرفي النقدي معه. ومن هنا تمسّ الحاجة اليوم الى استئناف جديد لعصر النهضة، لا الى عصر تدوين جديد كما يفترض الجابري: فليس هناك شيء جاهز اليوم ليتم تدوينه، كما لم يكن ثمة شيء جاهز للتدوين في منتصف القرن الثاني للهجرة. وإنما يتعين على العقل العربي، في طور تكوين جديد له، ان يعمل في اتجاه انفتاح نقدي مزدوج: على الماضي كما يتمثل بالتراث، وعلى المستقبل كما يتمثل بالعصر. وما من شيء هو برسم التدوين، بل كل شيء برسم إعادة الانتاج وإعادة الاختراع. وكما أن الموقف التدويني الصرف لن يحيي من تراثنا مواتاً، كذلك فإن الموقف الاستنساخي المحض لن يقلب تخلفنا تقدماً. وانما

من منطلق الصلة العضوية والنقدية معاً بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن يمكن ان تنفتح أمام العقل العربي امكانية تجاوز ايجابي لأزمته الراهنة: فمن خلال إعادة البناء النقدي للعقل المكوَّن في تراثنا الماضي ومن خلال إعادة إنتاج العقل المكوِّن في تراث الغرب الحاضر قد يتسنى لعقل عربي مكوِّن ـ وهو الشرط في أي نهوض ذاتي ـ ان يرى النور بدون قطيعة لا مع ثقافة الذات، ولا مع حضارة العصر التي ما زال بعضنا ـ أو اكثرنا ـ يقابلها بالرفض العصابي بحجة أنها «حضارة الآخر».

وبديهي، إذ نوازي بين المهمتين، أننا لا نوازن بينهما. فالمهمة الثانية اوسع نطاقاً واكثر امتداداً في الزمن من المهمة الأولى بما لا يقاس. فالعقل العربي الاسلامي قد تكوَّن بصورة نهائية في تراث، بينما لا يجوز الحديث عن «تراث الغرب» إلا على سبيل المجاز. فالعقل الغربي، بشقيه المكوِّن والمكوَّن، ما زال في فاعلية لا متناهية. ورغم كل الاستيهامات والتوقعات الرؤيوية حول «أفول الغرب» و«موت الغرب»، فإن العقل الغربي لا يفتأ يتخذ من أزماته بالذات عتلة لتقدمه. وأياً ما يكن تثميننا لمحاولات فردية تعتقد أنها أسست « **علم الاستغراب**» (حسن حنفي) وأنجزت «**نقد العقل الغربي**» (مطاع صفدي)، فإننا لا نستطيع ان ندفع عن أنفسنا شعوراً بأنها تنطوي على ضرب من المصادرة لما ينبغي ان يكون مجهوداً جماعياً لأجيال متعاقبة من الانتلجنسيا العربية.

ويبقى سؤال أخير: اذا كان الجابري قد امتنع عن اقتراح تحقيب جديد لحركية العقل العربي، بل الغى هذه الحركية اصلاً، فهل استطاع، على الأقل، أن يفيد من قسمة لالاند الثنائية للعقل ليخضع العقل العربي الاسلامي المكوَّن لعملية نقد تاريخي وابستمولوجي؟

ان تساؤلنا هذا قد يبدو للوهلة الاولى ساذجاً ما دام الجابري نفسه قد أطلق على مشروعه تسمية: « **نقد العقل العربي**».

ولكن كما كنا لاحظنا أن الجابري بنى تحليله لهذا العقل على أساس تشطيره وتجزئته، لا على أساس إعادة بناء وحدته، كذلك سنلاحظ أنه تعاطى معه من موقع سجالي، لا من موقع نقدي[٢٣].

---

(٢٣) كان عزيز العظمة في مقاله عن «تاريخية العقل ونقد العقل» أول من نبه الى الطابع السجالي لنقد الجابري للعقل العربي. انظر نص المقال في: عزيز العظمة: **التراث بين السلطان والتاريخ**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٠، ص ١٢٩ ـ ١٤٥.

فانطلاقاً من تشطيره الثلاثي التفريع للعقل العربي الاسلامي أقام بين تجليات هذا العقل مقارنة تفاضلية لاتكافؤية.

فإذا تصور تاريخ هذا العقل على أنه نوع من حرب أهلية دائمة، فقد دخل في هذه الحرب طرفاً لينتصر لطرف دون الطرف الآخر.

انتصر ابستمولوجياً للعقل البرهاني على العقل البياني بقدر ما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني.

وانتصر ايديولوجياً للعقل «السني» على العقل «الشيعي».

وانتصر جغرافياً لعقل المغرب على عقل - أو بالاحرى «لا عقل» - المشرق.

وبدون دخول سابق لأوانه في تفاصيل معارك هذه الحرب على الجبهات الثلاث[٢٤]، فسنلاحظ ان الجابري، بدخوله طرفاً في الحرب وبانتصاره لطرف ضد الآخر، قد جعل من نقده للعقل العربي الاسلامي المكوَّن جزءاً من هذا العقل عينه واستطالة له. والحال ان العقل المكوَّن لا يستطيع ان يتخذ من نفسه موقفاً نقدياً. فعندما يخوض شطر من العقل المكوَّن حرباً ضد شطر آخر منه، فإن هذه الحرب، أياً ما يكن من حدتها وضراوتها، لا يمكن ان ترقى الى أعلى من مستوى السجال. فهي تبقى حرباً ايديولوجية، ولا ترقى أبداً الى مستوى النقد الابستمولوجي.

فهل ثمة من حاجة الى أن نختم بالقول إن الجابري، بصدوره في نقده للعقل المكوَّن في الثقافة العربية الاسلامية، عن أحكام هذا العقل وتحيّزاته وبتورطه في صراعاته وحروبه الاهلية قد فوّت على نفسه فرصة لتطوير موقف نقدي فعلاً من هذا العقل، أي موقف ينطلق من المواقع المتقدمة للعقل المكوَّن ليسجل ضرباً من السبق و«التعالي» على العقل المكوَّن وليراه، بضرب من الاسترجاع، في نسبيته وتاريخيته بوصفه عقلاً لحقبة تاريخية محددة لا للتاريخ، عقلاً لحضارة بعينها لا للحضارة، عقلاً أسيراً لمعطياته ومرشحاً بالتالي لأن يتجاوزه العقل.

---

(٢٤) قدمنا عرضاً مكثفاً عنها في كتابنا «مذبحة التراث في الثقافة العربية»، منشورات دار الساقي، لندن ١٩٩٣.

(٢)

التوظيف المركزي الإثني لنظرية العقل

ربما كان واحداً من اعظم فتوحات العقل البشري الحديث في مجال فلسفة التاريخ والحضارة المقارنة اكتشافه بأن ما يجمع بين مختلف ثقافات العالم وحضاراته هو عينه ما يفرّقها: اي اعتقاد كل واحدة منها، المتنافي واعتقادات سائرها، بأنها هي مركز العالم. فما من ثقافة وحضارة إلا وتموضع نفسها في نقطة الوسط الوهمي من العالم، وما من أمة ـ من الأمم الماضية على الأقل ـ إلا وتتصور نفسها على أنها من الكون بمثابة السرّة.

ولنقل حالاً إن المفارقة الكبرى في مشروع الجابري «لنقد العقل العربي» هي ان نظرية العقل، بالكيفية التي يوظفها بها لتقديم نوع من القراءة لما يمكن ان نسميه بـ «فلسفة تاريخ الفلسفة»، تتحول هي نفسها الى تعبير ـ متطور والحق يقال ـ من تعابير المركزية الإثنية.

يقول الجابري: «التفكير في العقل درجة من المعقولية اسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل»[(١)]. وانطلاقاً من هذه الصيغة التقريرية والتفاضلية، القوية الإحكام في الظاهر، يقول الجابري (ونعتذر هنا سلفاً عن طول الشاهد، ولكننا لا نملك خياراً آخر ما دمنا بصدد مشروع لنقد النقد):

«عندما نتحدث عن «العقل العربي» أو عن «الثقافة العربية» فإننا نصدر، سواء صرّحنا بذلك أم لم نصرح، عن موقف يسلم بوجود «عقل» و«ثقافة» أو «عقول» و«ثقافات» اخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذين (كذا في النص!)

---

(١) تكوين العقل العربي، ص ١٨.

نتحدث عنهما. هذا شيء لا مفر منه، إذ «بضدها تتميز الاشياء» كما كان يحلو لأجدادنا ان يقولوا ويكرروا القول... علماً بأن كلمة «ضد» هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الاختلاف: **اننا عندما نتحدث عن «العقل العربي» فنحن نميزه في نفس الوقت عن «العقل اليوناني» و«العقل الاوروبي»** الحديث.

«لماذا فقط: العرب، واليونان، واوروبا؟

«ليس الجواب عن هذا السؤال من الصعوبة بقدر ما يتصور البعض... ان المعطيات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم تضطرنا الى الاعتراف للعرب واليونان والاوروبيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الاسطورة والخرافة ومتحررة الى حد كبير من الرؤية «الاحيائية» التي تتعامل مع اشياء الطبيعة كأشياء حية، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الانسان وعلى إمكانياته المعرفية.

«صحيح أنه كان بكل من مصر والهند والصين وبابل وغيرها حضارات عظيمة، وصحيح كذلك ان شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم: أنتجته وطبقته. ولكن صحيح كذلك ان البنية العامة لثقافة هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي ـ حسب معلوماتنا الراهنة ـ بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والاساسي فيها. ان الحضارات التي مارست التفكير العلمي بوعي فأنتجت الفلسفة والعلم هي تلك التي كان العلم يمارس داخلها، لا نقول السيادة المطلقة، بل درجة من السيادة لا تقل عن تلك التي كانت للسحر أو غيره من ضروب «التفكير» اللاعقلي في الحضارات التي لم تنتج المعرفة العلمية والفلسفية، المنظمة والمعقلنة. واذا شئنا الفصل في هذه المسألة من المنظور الذي نتحرك فيه في عملنا هذا قلنا: **ان الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والاوروبية الحديثة هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل ايضاً نظريات في العلم، انها وحدها ـ في حدود ما نعلم ـ التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل ايضاً التفكير في العقل»**[٢].

انا فعلاً أمام «نص خطير» كما يحلو للجابري نفسه ان يقول في بعض تعليقاته على نصوص لغيره. وأول أوجه الخطورة في هذا النص أنه لا يحيل قارئه الى أي

(٢) تكوين العقل العربي، ص ص ١٧ ـ ١٨. والتسويد من الجابري.

مرجع، مما يعني ضمنياً ان جميع المعاني الواردة فيه هي من عنديات الجابري وبنات افكاره. وعلى هذا النحو نجد انفسنا من جديد أمام «مسكوت عنه» إذ ان تحديد الفلسفة بأنها العقل في حركة تعقّله لذاته، وبالتالي طرد الحضارات القديمة (مصر والهند والصين وبابل) خارج دائرة التفكير الفلسفي لأنها لم تمارس «التفكير في العقل بالعقل»، هما من الأفكار المألوفة والدارجة لدى الكثيرين ممن تصدوا لكتابة تاريخ عام للفلسفة غرباً وشرقاً، بل هما من المتاع المشترك في المجال التداولي للثقافة الفلسفية العربية المعاصرة، وذلك بدءاً من أحمد فؤاد الاهواني الذي قال في مقدمته للمجلد الرابع من «ظهر الاسلام» لأحمد أمين إن «النظر بالعقل في العقل هو الفلسفة على وجه التحقيق»[٣]، وانتهاء بحنا الفاخوري وخليل الجر اللذين قالا في مطلع كتابهما المدرسي عن «تاريخ الفلسفة العربية» «لا وجود للفلسفة (من حيث هي «وليدة نظر العقل البشري الى الوجود») إلا في التقليد اليوناني، وفي حضارتنا، بقدر ما تستمد أهم مقوماتها من هذا التقليد. ولا وجود للكلمة ولا لما تدل عليه في الهند والصين ومصر وغيرها من الحضارات الشرقية القديمة... ذلك أن «عبادة العقل» كما يسميها إميل برهيه أمر يجهله الشرق»[٤].

هل معنى هذا اننا نتهم الجابري بأنه، في إشكاليته عن «التفكير بالعقل» و«التفكير في العقل»، يمتح من معين الفكر المشاع، المرمي كما كان يقول بلغاؤنا القدامى، على «قارعة طريق» الفلسفة؟ الواقع اننا نجدنا مضطرين الى أن نمضي في الاتهام الى أبعد من ذلك نظراً الى ان تكتم الجابري عن مصادره، أو تزييفه لها في حالات محددة، يرغمنا على أن نعيد فتح ذلك الباب من أبواب النقد التقليدي القديم الذي بدا وكأن النقد الحديث قد أغلقه نهائياً: باب «السرقات الأدبية»، أو الفكرية في الحالة التي تعنينا هنا. آية ذلك أن إشكالية «التفكير بالعقل وفي

(٣) صدرت الطبعة الاولى من «ظهر الاسلام» عن مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٢. ولكن مرجعنا هنا هو الى طبعة دار الكتاب اللبناني الخامسة المصورة عن الطبعة الأصلية الثالثة، الجزء الرابع، ص ٧.

(٤) حنا الفاخوري وخليل الجر: **تاريخ الفلسفة العربية**، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت ١٩٨٢، ج١، ص ١٤. وبالمناسبة، ان تعبير «عبادة العقل» ليس لإميل برهييه، بل لبول ماسون ـ اورسيل، وان يكن برهييه قد استشهد به في مقدمته لكتاب هذا الأخير عن «الفلسفة في الشرق». وأياً ما يكن من أمر فإنه يخيل الينا أنه من الاولى الكلام هنا على «وثنية العقل» لأن التعبير الذي استعمله ماسون ـ اورسيل هو «Idolatrie de la raison»، وهو تعبير كان أول من نحته ليسنغ عندما تحدث عن «وثنية الكتاب المقدس» انتقاداً منه للنزعة النصيّة عند لاهوتيي عصره.

العقل»، التي تقوم لناقد العقل العربي مقام فرضية العمل الاساسية، مستعارة لفظاً ومعنى، شكلاً ومضموناً، من مصدرين «مكتومين» أو «مسكوت عنهما» تماماً كما يحلو للجابري نفسه ان يقول. ولقد كان سهلاً علينا نسبياً الاهتداء إلى المصدر المعنوي لأسباب ستتضح للقارىء حالاً. وبالمقابل، فإن الاهتداء الى المصدر اللفظي، أو الحرفي بتعبير أدق، قد استأدانا جهداً كبيراً وقراءات متصلة حول كل ما يمتّ الى نظرية العقل بصلة. ولعل عامل الصدفة قد لعب هنا ـ بعد طول مجاهدة ـ دوره. وبالفعل، ان الصدفة هي وحدها التي شاءت ان يقع تحت يدينا كتاب محمود قاسم ـ عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ـ عن «**نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكويني**»، وهو كتاب صادر بالفرنسية عام ١٩٧٨ في الجزائر ويتضمن بين دفتيه ـ على ما تشير الدلائل ـ أطروحة مؤلفه لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة. ففي الفصل الختامي الذي عقده محمود قاسم لتقييم نظرية ابن رشد في الاتصال بالعقل الفعال، ولا سيما ما اتصل منها بتلك العبارة الغامضة التي تتحدث عن «اندثار العقل المستفاد»(٥)، يعلق مؤلف «**نظرية المعرفة**» بقوله: «إن التفكير بواسطة المفهوم هو بحد ذاته درجة رفيعة للغاية في المعرفة البشرية، ولكن ثمة درجة أسمى بعد، وهي تلك التي يقتدر فيها العقل على الانعتاق من مضمونه فلا يعود يفكر إلا في نفسه. وهذا الانعتاق هو ما يسميه فيلسوف قرطبة اندثار العقل المستفاد»(٦). ولا شك ان هذه الفكرة الافلاطونية المحدثة عن اندثار العقل المستفاد لدى تجدد اتصاله بالعقل الفعال تجد استمراراً فلسفياً حديثاً لها في أطروحة أندريه لالاند عن انتفاضة العقل على نفسه وانعتاقه من العقل المكوِّن ليعاود اشتغاله كعقل مكوَّن. ولا شك ايضاً، كما ينبه الى ذلك محمود قاسم نفسه، ان هنري برغسون هو متابع حديث آخر للفكرة «الرشدية» عن اندثار العقل المستفاد وذلك منذ ان دعا في مقاله المشهور «مدخل إلى الميتافيزيقا» (عام ١٩٠٣) الى ضرورة تبني تصور جدلي وحيوي عن عقل دائم المراجعة لمقولاته وقيد حركة دائبة لاعتقال الواقع بواسطة المفاهيم ثم الارتداد عن الواقع نحو المفاهيم لاستبدالها

---

(٥) ليس مرد غموض هذه العبارة الى ابن رشد نفسه، بل الى خلط محمود قاسم بين فكر ابن رشد وبين نص لابنه أبي محمد ذي نزعة افلاطونية محدثة واضحة.

(٦) محمود قاسم: Théorie de la connaissance d'après Averroes et son interprétation chez Thomas D'aquin, études et documents, Alger 1978, P. 355. وقد تجدر الاشارة الى أن هذا النص محذوف من الطبعة العربية الصادرة عن مكتبة الانجلو مصرية بالقاهرة، فضلاً عن ان ثمة غياباً أو تغييباً تاماً لوجه ابن رشد «العلمي» و«العلماني» الذي تشيد به الطبعة الفرنسية.

بأخرى اكثر مرونة وسيولة ومطابقة. ولكن اذا كان محمود قاسم يريد، من خلال الاستشهاد بالاطروحة البرغسونية عن الحركة المزدوجة للعقل، التأكيد على «حداثة» ابن رشد وعلى «قطعه» مع الافلاطونية المحدثة، أي مع تراث الفارابي وابن سينا[٧]، فقد غاب عنه أن القول بحركة مزدوجة من مفاهيم العقل باتجاه الاشياء ومن الاشياء باتجاه المفاهيم شيء، والقول بمفاضلة في القيمة وفي درجة السمو بين الحركتين شيء آخر. فما من نافذة تعيد إدخال الافلاطونية من الباب الذي يراد طردها منه كاصطناع تمايز تفاضلي في «درجة المعقولية» بين عقل كلي السمو لا شأن له غير ان يتعقل نفسه وعقل أقل سمواً كل دوره أن يتعقل الاشياء. فليس أقرب الى المثال الافلاطوني من مثال العقل الذي صار لنفسه مثال نفسه[٨]. ولئن يكن برغسون قد قال فعلاً بحركة مزدوجة من مفاهيم العقل باتجاه الاشياء ومن الأشياء باتجاه المفاهيم، فإنه هو ايضاً من رفض بجازم العبارة إقامة أي مفاضلة في القيمة بين الحركتين. فعند برغسون أن الفلسفة، وهي الحركة التي يتعقل بها العقل نفسه، ضرورية للحضارة الحديثة ضرورة العلم، وهو الحركة التي يتعقل بها العقل واقع الاشياء. وما بين الاثنين، على اختلافهما في الوظيفة والطريقة، تساوٍ في المكانة والكرامة: «زبدة الكلام أننا نريد فارقاً في المنهج، ولا نسلّم بأي فارق في القيمة، بين الميتافيزيقا والعلم»[٩].

ان من يطلق هذا التحذير هو فيلسوف كان يؤمن، في حينه على الاقل[١٠]، بوحدة الانسان العاقل والانسان الصانع. والحال ان هذه الوحدة، التي قام عليها كل بنيان الحضارة الحديثة، هي التي يعود الجابري الى تفكيكها من خلال تبنيه ـ المسكوت عن مديونيته ـ للإشكالية التي تصادر على ان تفكير العقل في ذاته يمثل درجة في المعقولية أسمى من تفكيره بواقع الاشياء. فالجابري يؤسس انفصاماً لا

---

(٧) وهي «القطيعة» التي يرفعها الجابري الى درجة المطلق، نقلاً عن محمود قاسم دوماً، ولكن دوماً ايضاً دون تسمية له ولكتابه «نظرية المعرفة». وهذه نقطة ستكون لنا اليها عودة عند حديثنا عن تأويل الجابري «العلمي» و«العلماني» للرشدية.

(٨) قد يقال إن هذا هو بالتعريف العقل الأرسطي، ولكن أرسطو لم يكن افلاطونياً قط كما كان في نظريته عن العقل.

(٩) هنري برغسون: الفكر والمتحرك La pensée et le mouvant، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة التاسعة والسبعون، باريس ١٩٦٩، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٠) لا ننسَ أن برغسون انتهى، في آخر مراحل تطوره، الى ان يكون واحداً من أبرز ممثلي المذهب الروحي في القرن العشرين.

عودة عنه بين العقلانية **التأملية**، الموروثة عن أفلاطون وأرسطو، وبين العقلانية **التطبيقية** كما قال بها فيلسوف «علمي» من رتبة باشلار على نحو ما سنرى. ناهيك عن أنه يعطي لهذا التمييز قيمة معيارية. فالعقل التأملي «النرجسي» أعلى معقولية من العقل التطبيقي «الغيري». لكن الأخطر من ذلك بعد أنه لا يتردد، بمنتهى القطيعة، في أن يتخذ من مثالية العقل «المصنّم» معياراً للتقييم التفاضلي للحضارات. فإشكالية التفكير بالعقل والتفكير في العقل ليست عنده إشكالية «بريئة» ابستمولوجياً، بل هي مبطّنة بالقصدية ومصاغة من الأساس لهدف «نفعي». أما ما تتسلح به من ظاهر الحياد الابستمولوجي فليس إلا ليزيدها حدة وقطعاً ـ كما المبضع ـ في عملية التشريح المقارن لفرز حضارات العقل من حضارات اللاعقل. وبكلمة واحدة، ان المقاربة الجابرية المعيارية لابستمولوجيا العقل لا تلبث أن تترجم عن نفسها حالاً الى مركزية اثنية شرسة على صعيد انتروبولوجيا الحضارات.

ولكن قبل أن نخطو الخطوة الاولى في تفكيك هذه المركزية الاثنية الحضارية، نجدنا مضطرين، كيما نصفّي تماماً حساب مديونية الجابري لمحمود قاسم، ان نحدد بأن إشكالية التفاضل في درجة المعقولية كما يصوغها الدائن تبدو متفوقة من وجهة النظر المنطقية على الاشكالية كما يصوغها المدين. فعدا عن ان محمود قاسم لا يبدو معنياً بتوظيف الاشكالية التي يتوهمها «رشدية» لصالح اية مركزية اثنية (رغم انتصاره الذي لا يخلو من تحيّزات مسبقة لابن رشد «العلماني» على توما الأكويني «اللاهوتي»)، فإننا لا نستطيع إلا ان نسجل له أنه لم يقع في «الدّوْر» ـ بالمعنى المنطقي للكلمة ـ الذي وقع فيه الجابري. وبالفعل، إن محمود قاسم يقول ان تفكير العقل في مفاهيمه يمثل درجة في المعقولية أسمى من تفكير العقل بمفاهيمه. والحال أن الجابري، في استدانته غير المصرح بها، يلغي وساطة «المفاهيم» هذه ليجعل المفاضلة في درجة المعقولية للتفكير في العقل على التفكير بالعقل بإطلاق. والحال ايضاً ان ما يغيب عنه، في حذفه لوساطة «المفاهيم» العقلية، هو ان التفكير في العقل لا يكون إلا بالعقل. فالعقل الذي يفكر في نفسه هو ايضاً عقل. ولا مخرج من «التسلسل» إلا بتوسط ما، إما عن طريق جدلية لالاندية تميز بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، أو عن طريق مفاهيم برغسونية يتوسل بها العقل عند تفكيره بالأشياء ويفكها برسم إعادة بنائها عندما يفكر في نفسه محولاً اياها من أدوات للتفكير الى موضوع له.

وإذا انتقلنا الآن من الصيغة الابستمولوجية للإشكالية الى تطبيقها الانتروبولوجي

الذي دمغناه بأنه يصدر عن مركزية اثنية حضارية سافرة، وجدنا المديونية الجابرية تتضاعف بمسكوت عنه ثانٍ، ولكنه هذه المرة أرجح وزناً بما لا يقاس - مما ينم بالتالي عن جرأة اكبر في استغفال ثقافة القارىء. ذلك ان أخذ حرف الإشكالية عن مؤلف **«نظرية المعرفة عند ابن رشد»** مع إغفال الإشارة اليه أمر يهون نسبياً ويقبل الفهم ولو على ضوء علم نفس الهفوات الذي طوره فرويد. ولكن التوظيف التطبيقي لمضمون الإشكالية على تاريخ الحضارات بدون الاتيان، ولو لمرة واحدة يتيمة، باسم عملاق فلسفة التاريخ والحضارات الذي استنَّ تلك السنة يخرج فعل النساية ذاك من نطاق «اللاشعور المعرفي»، كما يؤثر الجابري نفسه ان يقول نقلاً عن جان بياجيه، ليدخله في نطاق «التنويم المغنطيسي» لذاكرة القارىء الثقافية. آية ذلك أن «العملاق» المشار اليه والذي أخضع تاريخ البشرية برمته لقراءة معيارية على ضوء مثالية العقل المتعقل لذاته ليس أحداً آخر سوى هيغل، وهذا ليس في أي كتاب من كتبه الصعبة المأتى، بل تحديداً في كتابه الاكثر رواجاً وشعبية: **«دروس في فلسفة التاريخ»**. ففي هذه الدروس، كما في **«الدروس في تاريخ الفلسفة»** التي ألقاها في جامعتي هايدلبرغ وبرلين والتي نشرت جميعاً بعد وفاته، قَسّم هيغل العالم الى عالم تاريخي وعالم لا تاريخي، ووزع شعوب الأرض الى شعوب لا تؤلف جزءاً من العالم التاريخي وأخرى تنتمي الى ما أسماه «التاريخ الكوني». ولكنه أخضع هذه الشعوب الأخيرة نفسها الى قسمة ثنائية، فميَّز بين شعوب لا يجاوز وعيها التاريخي الأفق الديني وشعوب يرتقي لديها الوعي التاريخي الى أعلى مستوياته ليتخذ شكلاً فلسفياً، أي شكل وعي ذاتي للعقل المطلق، أي العقل من حيث هو «فكر الفكر» و«روح الروح». وبديهي أن هيغل بنى قسمته تلك على أساس هرمي، فوضع في أسفل السلم افريقيا التي «لا تنتمي الى العالم التاريخي»، وإن يكن استثنى منها مصر التي تمثّل مرحلة وسيطة في «انتقال الروح الانساني من الشرق الى الغرب»، وقرطاجة التي أرجع انتماءها الى آسيا باعتبارها «مستعمرة فينيقية». وآسيا هذه تمثل فعلاً الشرق بالمعنى المطلق للكلمة، لأنه منها أشرق «نور الروح» وبدأ «التاريخ الكوني». وبغض النظر عن التفريعات الثنائية داخل الشعوب الآسيوية الشرقية الى شعوب جبلية وسهلية، وبغض النظر أصلاً عن الحتمية الجغرافية التي أراد هيغل أن يؤسس عليها تقسيمه المتراتب هرمياً للعالم وشعوبه[11]، فإن القاسم المشترك بين

---

(١١) وهي حتمية يناها بدورها على التمييز القطعي بين «روح البحر» و«روح الصحراء»، وهو تمييز ستكون لنا اليه عودة وذلك بقدر ما أن ناقد العقل العربي سيحاول هو الآخر - كما سنرى - أن=

جميع الحضارات الآسيوية أو الشرقية هو أنها، على الرغم مما طورته من أشكال حضارية رفيعة في مجالات الفن والشعر والدين، لم تصل الى العمق الجوهري، عمق «العقلانية»، اي العقل المؤسس ذاته في وعي مطلق باعتباره عقلاً لذاته وعقلاً للواقع. ولا ينكر هيغل ان يكون الشرق قد عرف بعض أشكال من الفلسفة، ولا يمانع حتى في الحديث عن «فلسفة صينية» أو «فلسفة هندية»، ولكنه يلاحظ أن هذه «الفلسفة الشرقية» لا تعدو ان تكون إرهاصاً بالفلسفة الحقيقية، لأن الشرق لا يعرف حرية الروح، ولا ينتمي انتماء جوهرياً الى مملكة العقل التي هي مملكة تعيُّن الروح موضوعياً وذاتياً. وعليه، فإن «التاريخ الكوني» الذي تنتمي اليه آسيا والحضارات الشرقية القديمة هو التاريخ في أول تطوره، أو بتعبير أدق «طفولة التاريخ». أما التاريخ في نضجه، التاريخ من حيث هو عقل متحقق في التاريخ، فهو وقف على أوروبا. ففي أوروبا ـ أو في الغرب ـ يستكمل التاريخ الكوني مسيرته التطورية الطويلة، وفي أوروبا ـ أو في الغرب ـ يتكشف التاريخ عن أنه في حقيقته وماهيته تاريخ الفلسفة، من حيث أنه لا تاريخاً حقيقياً إلا تاريخ العقل في تحققه ووعيه لذاته. ولكن اوروبا نفسها، على احتلالها موقعها في رأس سلّم التاريخ الكوني، قابلة هي ذاتها لتمايز هرمي. فهناك أولاً اوروبا اليونانية التي اسست الفلسفة ومنهج العقل والسؤدد الذاتي للعقل. وهناك ثانياً اوروبا المسيحية أو اللاتينية التي أعادت فتح الباب امام التجربة الدينية ـ التي هي بالأساس تجربة آسيوية ـ وأقامت ثنائية جذرية بين العقل والايمان. وهناك ثالثاً أوروبا الحديثة التي أعادت توكيد حقوق العقل باعتباره مبدأ للواقع نفسه. وهناك رابعاً اوروبا الجرمانية التي تحتل موقعها في قمة القمة من الهرم لأنها هي التي أخذت على عاتقها أن تجعل من العقل بما هو كذلك واقعاً[١٢].

(ترى هل من حاجة لأن نفتح هنا قوسين لنقول: إن هيغل، بضرب من السذاجة التي عوّدنا عليها بعض الفلاسفة، والتي تتصور أنه في مستطاع فلسفة ما ان تكون خاتمة الفلسفة، قد توّج ذلك الهرم الذي بناه «للعقل في التاريخ» بفلسفته

= يؤسس تمييزه بين «عقلانية المغرب» و«لاعقلانية المشرق» على التمايز بين «عالم البحر» و«عالم الصحراء».

(١٢) راجع: هيغل: دروس في فلسفة التاريخ، الترجمة الفرنسية Leçons sur la philosophie de l'histoire، الطبعة الثالثة، منشورات فران، باريس ١٩٧٠. وراجع كذلك: دروس في تاريخ الفلسفة، الترجمة الفرنسية Leçons sur l'histoire de la philosophie، ولا سيما المجلد الأول، منشورات فران، باريس ١٩٧١.

هو نفسه باعتبارها عطاء الروح الجرماني، تلك الذروة التي ينتهي عندها «الروح المطلق الى تمام الشعور بذاته ويجمع في تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التي صادفها في تطوره مذ كان وجوداً ولا وجوداً في آن واحد»[١٣]؟).

وبالرجوع الى المنظور الذي نطرح منه توظيف الجابري لنظرية العقل الهيغلية يثور امامنا للحال تساؤل: اذا كانت تلك المركزية الإثنية، المطوّرة الى مركزية أنوية، قد أباحت للجابري، في سياق مغاير تماماً هو سياق إدانة الاستشراق، ان يتهم هيغل بأنه مارس «امبريالية» على تاريخ الفكر لأنه تعامل مع الفكر الغربي «كفكر للعالم كله»[١٤]، فماذا نقول عن «الامبريالية» التي يمارسها الجابري على فكر الحضارات «الأخرى»، أي غير المنتمية الى الثلاثي «اليوناني ـ العربي ـ الاوروبي»، عندما لا يكتفي باستبطان نظرية هيغل واستنساخها بحرفيتها، بل يشتط في تطبيقها، من خلال غلوّه في أحكامه السلبية على الحياة العقلية لشعوب الحضارات الشرقية القديمة، الى مدى لم يذهب اليه هيغل نفسه[١٥]؟ وبالفعل، ان يكن هيغل قد وضع آسيا تحت اوروبا في درجات سلّمه، فقد وضعها بالمقابل فوق افريقيا. أما الجابري فصحيح ان قيود الحذر من السقوط في النزعة العنصرية المكشوفة قد جعلته يمتنع عن إقامة مثل تلك المفاضلة التثمينية ـ التبخيسية بين آسيا وافريقيا، ولكنه أنزل آسيا ضمنياً الى مرتبة افريقيا عندما لم يجد ما يدمغ به الفكر الآسيوي القديم سوى أنه يقوم على «الاسطورة والخرافة»، وتحديداً على «الرؤية الإحيائية»، علماً بأن الإحيائية هي محطة في تاريخ تطور الأديان وقفت عندها بصورة شبه حصرية الأديان الافريقية وتخطتها الأديان الآسيوية، المنزلة منها وغير المنزلة. وهذا ما أقر به هيغل نفسه لآسيا عندما أشاد بدورها في تحقيق تطور الروح المطلق من خلال النقلة

---

(١٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢، ص ٢٨٦.

(١٤) الدكتور محمد عابد الجابري: «الاستشراق في الفلسفة منهجاً ورؤية»، منشور مع مجموعة مقالات في كتابه «التراث والحداثة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩١، ص ٩٤.

(١٥) في الواقع، وبغض النظر عن الغلو بحد ذاته، فإن «امبريالية» الجابري تختلف عن «امبريالية» هيغل في نقطة أساسية: لقد أدرج هيغل «المحمدية» في عداد حضارات الدين لا حضارات العقل. ولئن أقرّ للاسلام بأنه اقتحم بقوة وعنفوان في بدايته أسوار «التاريخ الكوني»، فليضيف حالاً ان الاسلام الصحراوي ما لبث في طور لاحق وعاجل، «ككل ما يبنى على الرمل»، ان اختفى من ساحة «التاريخ الكوني» وقبع في «رخاوة الشرق وسكونه» (دروس في فلسفة التاريخ، ص ٢٨٨). وبالمقابل، إن الجابري، بضرب من مناورة ستكون لنا اليه عودة، أخرج الاسلام العربي من دائرة آسيا والشرق ووضعه في قلب الغرب في نقطة التمفصل الحاسمة بين اليونان القديمة وأوروبا الحديثة.

النوعية التي أنجزها، في صحاريها، الوعي الديني بانتقاله من الطور الإحيائي الى الطور التوحيدي.

ثم ان هيغل، إذ انكر على الآسيويين «التفكير في العقل»، لم ينكر عليهم «التفكير بالعقل». ولئن اعتبر ان التاريخ الوحيد الحقيقي هو تاريخ الفلسفة، أي تاريخ العقل في التاريخ، فإنه لم يخرج الآسيويين إخراجاً نهائياً من هذا التاريخ، إذ أقر بوجود ضرب من «فلسفة صينية» و«فلسفة هندية»، وإن قيَّد اعترافه هذا باستدراك مفاده أن «هاتين الأمتين تفتقدان الوعي الجوهري بمفهوم الحرية». ولئن اخذ على «الفلسفة الصينية» انها أقرب الى مذهب فيثاغورس الروحي منها الى مذهب سقراط وافلاطون وأرسطو العقلي، فقد أقر للصينيين بأنهم عرفوا هم ايضاً «مبدأ العقل»، وإن عمدّوه باسم «الطاو»، تلك «الماهية التي تقبع في أساس كل شيء وتنتج كل شيء». ومن منظور المساهمة في تطوير العلم، لم يهوِّل عليهم بعصا «الاسطورة والخرافة والرؤية الاحيائية»، بل أقر لهم بأنهم طوروا علوماً بعينها بدون ان يطوروا قوانين للعلم، بل أقر لهم بأنهم «عرفوا اشياء لم يكن الاوروبيون بعد قد اكتشفوها»، ولكنهم «لم يعرفوا كيف يطبقونها، ومن قبيل ذلك المغنطيس والمطبعة». ولا ينكر هيغل ان الصينيين قوم «كان لهم صيت كبير في العلوم»، من قبيل الرياضيات والفيزياء والفلك، ولكنه يلاحظ ان «الجانب الأسمى من العلم بقي بالنسبة اليهم مجهولاً». ويعني هيغل بهذا «الجانب الأسمى» **العلم النظري**: فعيب الصينيين ليس عدم براعتهم في العلوم، بل عدم تطويرهم معارفهم العلمية العملية، على منوال اليونانيين، الى علم نظري مجرد. وفي ذلك يقول: «أما العلوم فإنهم لا ينظرون اليها بما هي كذلك، بل بالأحرى على أنها معارف برسم غايات نافعة»[(١٦)].

وبالمقابل، ينكر الجابري على «شعوب الحضارات القديمة» ان تكون فكرت «بالعقل»، فضلاً عن ان تكون فكرت «في العقل». وعنده ان «العرب واليونان والاوروبيين... وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني»، بينما «البنية العامة لثقافات هذه البلدان («مصر والهند والصين وبابل وغيرها») هي - حسب معلوماتنا

---

(١٦) هيغل: **دروس في فلسفة التاريخ**، مصدر آنف الذكر، ص ٦١ و١٠٦ - ١٠٧. وقد يكون من المفارقة ان نلاحظ هنا أن هذا الفهم النفعي للعلوم عند الصينيين هو أقرب الى الفهم العلمي الحديث منه الى الفهم الاغريقي الذي كان يترفع بالعلم عن التحول الى تقنية تطبيقية، ويقدِّم في المرتبة الرياضيات على ما سواها من العلوم باعتبارها علماً عقلياً محضاً.

الراهنة ـ بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها».

وواضح للعيان هنا أن الجابري إذ يقيم مايزته «الماهوية» هذه بين «العلم» و«السحر» على أساس رؤية انقطاعية، لا اتصالية، فإنه يحبس العلاقة بين هذين الحدين المتجوهرين في إطار قطبية تضادية مطلقة. فـ «العلم» نقيض «السحر»، ولا معيارية له سوى أنه نقيض نقيضه، وما بين هذين النقيضين ليس استمرار ولا تدرج ولا حتى تمايز، بل محض تنافٍ. والحال أن مثل هذه القطبية التضادية قد أمست ـ ومنذ عقود من السنين ـ من متجاوزات المذهب العقلي بالذات، ولا سيما عندما يتصل الأمر بتاريخ الحضارة وبتاريخ العقل. أفليس محرر مادة «العقل» في موسوعة يونيفرساليس، ج.غ. غرانجيه، هو عينه من يتساءل ومن يجيب: «الى أي حد يقوم بالفعل انفصال جذري، الى أي حد يمكن ان نقول ان الموقف السحري ـ الأسطوري يندرج في نظام آخر غير ذاك الذي يندرج فيه الموقف العقلي؟... فطرداً مع تعمُّق معرفتنا بالأشكال الحضارية المسماة بالبدائية، وبطقوسها، وبأساطيرها ولغاتها، يتبين لنا ان مثل ذلك التمييز الفاصل بين مقولات فكر يقوم على المشاركة وبين المقولات العقلية لا سند له من الواقع. فكل منهما، من حيث هو فكر، يبني نظاماً للكون، ومن هنا يكون أصلهما واحداً، ومن هنا يكون كلاهما عقلياً.. ومن ثم فمن قلة الحصافة الاعتقاد باستبدال تاريخي جذري للعقلية الروحانية بعقلية عقلانية. فحضارتنا المعاصرة قد لا تكون أقل خصوبة من البدائية بشتى صنوف الاساطير والطقوس»(١٧).

ويغض النظر عن الرؤية الجابرية «الماهوية» التي تصر على أن ترى في «السحر» نموذج «التفكير اللاعقلي» دون ان ترى فيه ما قبل تاريخ «العلم»، فإننا نتساءل: هل سبق قط لأي باحث «استشراقي» أن تطرَّف في ممارسة «الامبريالية» على التاريخ الحضاري للشرق القديم الى حد دمغ «البنية العامة» لجملة ثقافات الشرقين الأوسط والاقصى بأنها «بنية يشكل السحر أو في معناه العنصر الفاعل والأساسي فيها»؟ واذا كان مثل هذا التوصيف لا يصدق حتى على حضارات مثل الحضارة المصرية أو الحضارة البابلية التي كان يشغل السحر فيها، بحكم عتاقتها الزمنية، حيِّزاً واسعاً،

---

(١٧) جيل غاستون غرانجيه: **العقل** La raison، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٦٢، ص ٢٩ ـ ٣١.

فكيف يمكن ان يصدق، بجرة القلم إياها، على الحضارة الصينية التي لم تعرف السحر أصلاً أو لم تفرد له في جميع الأحوال إلا هامشاً ضيقاً بحكم طبيعتها المدنية وغير اللاهوتية؟ وحتى ندرك مدى الظلم والإجحاف الذي يرتكبه الجابري حتى بحق الحضارتين «السحريتين» المصرية والبابلية اللتين يدرجهما بلا تردد في عداد «الحضارات التي لم تنتج المعرفة العلمية والفلسفية المنظمة المعقلنة»[18]، واللتين يجعل السيادة شبه المطلقة فيهما لا «للعقل»، بل «للسحر أو غيره من ضروب «التفكير»[19] اللاعقلاني»، فلنعقد مقارنة بين حكمه هذا وبين حكم مؤرخ متميز للعلم في الشرق الاوسط القديم هو بنيامين فارنغتون. فرداً بالتحديد على من سبقوا الجابري الى ممارسة المركزية الاثنية السلبية ضد الشرق القديم ورفعوا مثله وقبله شعار «الشرق الخرافي والاغريق العقلانيين»، يقول مؤرخ «**العلم في العالم القديم**»: انه ليخامرنا احترام حقيقي عندما نرى الى نجاحات البابليين في الرياضيات وعلم الفلك الرياضي. فعلى الرغم من العدد الضئيل للغاية للرُقُم العلمية التي امكنت ترجمتها، فمن الواضح أنه جرى قبل عام ١٥٠٠ ق.م تطوير طرائق حسابية متقدمة، وأثيرت مشكلات وعولجت على نحو يوحي لا محالة ان البابليين دللوا، في مجهودهم لتذليل الصعوبات العملية، على فضول علمي صريح. ومن سوء الحظ ان معرفتنا بتاريخ العلم البابلي ناقصة للغاية. ولكن عندما نهتدي بعد نحو ألف عام من نشوئه الى الخيط الناظم له، فإنه يتضح لنا أن تلك الطرائق الحسابية طبقت في مجال اختراع علم فلكي رياضي ما قُدّر له فقط ان يستخدمه اليونانيون استكمالاً لاختراعهم الشخصي الباهر لعلم فلك هندسي، بل بلغ ايضاً في نحو العام ٣٠٠ ق.م المستوى الذي سيبلغه «المجسطي» لبطليموس في القرن الثاني الميلادي. والحق أن علم الفلك الحسابي البابلي هذا يحوز أحسن المواصفات للمثول في عداد العلوم الدقيقة. ولكننا نخطىء اذا اهملنا علوم التصنيف مثل علم تصنيف الاحجار وعلم المعادن اللذين وجدا في بابل ومصر وتطورا بالارتباط مع الأنشطة العلمية مثل الصناعة المنجمية والتعدينية. ولا يجوز ان ننسى ايضاً الطب والجراحة لدى المصريين، كما كشف عنهما برديّ إدوين سميث، ولا الروزنامة

---

(١٨) كما لو أنه في الامكان أصلاً ان تقوم حضارة ـ أية حضارة، مهما تكن «بدائية» ـ بدون أن تنتج أنساقاً «منظمة ومعقلنة» للمعرفة؟

(١٩) لنلاحظ ان الجابري يضن عليهما وعلى غيرهما من حضارات الشرق القديم حتى بصفة «التفكير» فيضع هذه الكلمة بين مزدوجتين.

المصرية التي وصفت بالروزنامة الذكية الوحيدة في التاريخ البشري، ولا أنظمة الوزن والقياس الفائقة التطور التي استعملها المصريون والبابليون. وخلاصة القول: اننا نكون على وفاق مع معارفنا الراهنة إذا قلنا ان اليونان يدينون للحضارات السابقة ليس فقط بالتقنيات، بل كذلك بكتلة كبيرة من المعارف العملية. وصحيح اننا نستطيع أن نعتبر ان اليونانيين استخلصوا علماً منطقياً دقيقاً من معارف علوم الشرقيين التي كانت أكثر اتصافاً بالصفة التجريبية والتجزيئية. . . لكننا إذ نقارن منجزات الإغريق مع منجزات المتقدمين عليهم، لا يجوز أن نصور ما لا يعدو أن يكون فارقاً في الدرجة وكأنه فارق نوعي، كما لا يجوز أن نرى معجزة حيث لا وجود إلا لتطور باهر في سيرورة تاريخية متصلة[٢٠]».

وما دام الجابري يقيم بين العلم والسحر علاقة تضاد وتنافس فليس يصعب علينا أن نتكهن بطبيعة جدول الحضور والغياب الذي يعتمده في تمييزه التفاضلي بين حضارات العقل وحضارات اللاعقل. فهو، فيما يتعلق بالثلاثي الحضاري الذي يكيل له المديح وينسج حوله اسطورة ابستمولوجية ذهبية، فإن كل علامات الزائد (+) يضعها في خانة «العلم»، وكل علامات الناقص (-) يضعها في خانة «السحر». وما دمنا من جهتنا بصدد مشروع لنقد النقد، فليس أمامنا مناص من ان نضع بدورنا جدولاً للحضور والغياب، ولكن بعد ان نعكسه. فبدون ان ننكر وجود قطاع ضيق أو عريض للسحر ـ حسب الحالات ـ في «حضارات اللاعقل»، فإن كل تركيزنا سيكون على الخانة العلمية الموجبة. وبدون ان ننكر وجود قطاع موازٍ للعلم في «حضارات العقل»، فإن كل تركيزنا سيكون على الخانة السحرية السالبة. بعبارة أخرى، اننا سنحضر ما يغيِّبه الجابري وسنغيِّب ما يحضره، لا لنعكس العلاقة بين حضارات العقل واللاعقل، بل لنؤكد انتماءها جميعاً الى نمط متماثل ومشروط تاريخياً من العقلانية ما كان يدرج السحر في عداد «اللامعقول» ولا كان يحصر نطاق «المعقول» بالعلم وحده نظير ما تفعل الحضارة الحديثة.

وبما ان المجال لا يتسع لتحليل تاريخي وجغرافي شامل، فسنكتفي من حضارات الشرق القديم بمثالين: مثال الحضارة البابلية من الشرق الاوسط، ومثال الحضارة الهندية من الشرق الاقصى. وفي الحالتين كلتيهما سنترك لاختصاصيين

(٢٠) بنيامين فارنغتون: العلم في العالم القديم La science dans l'Antiquité، الترجمة الفرنسية، منشورات بايو، باريس ١٩٦٧، ص ١٣ ـ ١٤.

كبار بالحضارة المعنية أن يملأوا، حسبما يمليه عليهم اختصاصهم وتقديرهم، خانات الحضور والغياب.

* * *

ربما كان أحدث وأشمل كتاب عن حضارة «ما بين النهرين» هو ذاك الذي أصدره، تحت هذا العنوان، وفي نحو ٣٦٠ صفحة من القطع الكبير، جورج رو في عام ١٩٨٥. والحال أن هذا الاختصاصي المعروف بتاريخ العراق القديم هو أول من يحرص، في الفصل الذي عقده عن «كَتَبَة نينوى»، على تحديد حجم المكانة التي كان يشغلها «السحر او ما في معناه» في التاريخ المديد والمتعدد لحضارات ما بين النهرين. ورأيه في هذا الصدد قاطع: فهذه المكانة، بالمقارنة مع تلك التي كانت للعلم، ضيقة، ولم تتضخم إلا مع دخول الحضارة البابلية في طور الأفول والموات: «صحيح أن السحر بالمعنى الواسع للكلمة كان على الدوام جزءاً لا يتجزأ من الديانة الطقسية لسومر وأكاد، وأن العرافة رفعت في ما بين النهرين ابتداء من الألف الثاني ق.م الى رتبة العلم، لكن انتشارهما لم يأخذ صفة التعميم الواسع إلا في نهاية العصر ما قبل المسيحي. وما كان السحر والتنجيم الشعبي يمثلان ذروة الحكمة البابلية بقدر ما كان ظهورهما بمثابة عَرَض دالّ على الانحطاط في حضارة قيد موت بطيء». ولا يتردد جورج رو في أن يحمِّل الاغريق جزءاً من المسؤولية عن الصيت الذي طار عن البابليين بوصفهم شعباً من السحرة: فـ «الإغريق، الذين كانوا يعرفون «الكلدانيين» ويكنّون لهم الاعجاب من حيث هم أصحاب رُقى وصنّاع طوالع فلكية، أساؤوا الى سمعتهم كثيراً»[٢١]... والواقع ان كل ما نعرفه عن سكان ما بين النهرين يشير الى أنهم كانوا محبوِّين بمعظم الصفات التي تميز العلميين الأصلاء، وفي مقدمتها الفضول النهم الذي كان يدفعهم الى محاولة النفاذ الى أسرار الماضي، والى استجلاب الحيوانات والنباتات الغريبة الى بلادهم، والى الانشغاف بحركات الافلاك وخواص الأعداد... وبفضل ما اوتوا من حس حاد بالملاحظة، سجّلوا كتلة هائلة من المعطيات، لا بهدف عملي بقدر ما للذة العلم وكبريائه، وحققوا في بعض الميادين كشوفاً هامة. وأخيراً فإن رياضياتهم تظهر الى

(٢١) أصابت «العرافات الكلدانية» لدى الطبقة المثقفة الناطقة باليونانية في العصور القديمة رواجاً عظيماً، وعزيت بصفتها «كتباً مقدسة» الى أزمان سحيقة القدم، وكان الافلوطيني المحدث أبروقلس يقول إنه لن يؤسفه أن تحرق الكتب كلها اذا ما استثني منها كتاب «العرافات الكلدانية».

أي حد كانوا قادرين على التفكير المجرد، وإن يكن ما أعوزهم، على ما يبدو، هو روح التركيب»[٢٢]. وفي الوقت الذي لا يتردد مؤلف «**ما بين النهرين**» في الجزم بأن «الحضارة اليونانية قامت الى حد كبير على أسس نهرانية»، فإنه يؤكد على مدى مديونية الحضارة الحديثة نفسها للسكان القدامى لما بين النهرين «بالمبادىء الأساسية للرياضيات الحديثة ولعلم الفلك الحديث». فمنذ منتصف القرن الثامن ق.م رأت النور «روزنامة نبونصر». وفضلاً عن اختراع الساعة المائية والمزولة الشمسية، استطاع كبير الفلكيين البابليين كيدونو، الذي نبغ في نحو العام ٣٧٥ ق.م، ان يحدد مدة السنة الشمسية بخطأ لا يزيد عن ٤ دقائق و٣٢,٦٥ ثانية. و«خطأه هذا يقل في الواقع عن خطأ عالم الفلك الحديث أوبولزر في عام ١٨٨٧». والى البابليين ايضاً يعود السبق في اختراع الحساب «الموقعي». فعلى حين أن جميع أنظمة العد في العصور القديمة كانت تقوم على مبدأ التقارن، كما في الأعداد الرومانية الى يومنا هذا، فإن النظام الموقعي يجعل القيمة متغيرة تبعاً لموقعها في العدد. وذلك هو النظام المعتمد عالمياً اليوم. فعندما تكتب مثلاً ٣٣٣، فإن الرقم (٣) يساوي على التوالي ٣٠٠ و٣٠ و٣. وذلك هو بالضبط النظام الذي اخترعه البابليون، وان اعتمدوا المبدأ الستيني بدلاً من المبدأ العشري، نظراً الى أنهم لم يعرفوا الصفر. وقد استطاعوا ايضاً التوصل الى فكرة الجذر وحسبوا بدقة متناهية قيمة الجذر المربع للعدد ٢، فتوصلوا الى ١,٤١٤٢١٣ (بدلاً من ١,٤١٤٢١٤). وامكن لهم ان يطوروا معادلات جبرية من الدرجة الثانية. وتعود أقدم النصوص الرياضية المكتشفة في ما بين النهرين الى مطلع الالف الثاني ق.م، وتنقسم الى مجموعتين: مجموعة من جداول الأعداد تتيح، فضلاً عن الضرب والقسمة، امكانية إجراء عمليات حسابية كبيرة التعقيد، ومجموعة من المسائل الرياضية برسم التعليم. و«الحال أنه اذا كانت كثرة من هذه المسائل ذات طابع عملي وتتصل، مثلاً، بأعمال تسوية الأرض أو حفر الاقنية وتوسيعها، فإن بعض المعادلات بالمقابل لا تستجيب لأية ضرورة عملية. بل هي مسائل ذهنية وتمارين على الرياضة الفكرية من قبيل المعادلة الآتية: «وجدت حجراً، لم أزنه، لكن أضفت سُبعاً وجزءاً من أحد عشر. وزنت: مينا واحدة. ما كان وزن الحجر الأصلي؟ كان وزنه ٢/٣ مينا و٨ شواقل»[٢٣].

---

(٢٢) جورج رو: ما بين النهرين La Mésopotamie، منشورات لوسوي، باريس ١٩٨٥، ص ٣٠٧.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

ومع ان طب البابليين لم يصب ما أصابته فلكياتهم ورياضياتهم من شهرة، فإنه يستحق وقفة قصيرة. فالوثائق والنصوص الطبية التي تركها البابليون تتميز بكثرة ملفتة للنظر. ورغم أنه، ككل طب قديم، ما كان ينفصل عن الطب الطقسي والتعزيمي، لكن الطبيب (الآسو) لم يكن كاهناً ولا ساحراً ولا عرافاً (بارو)، بل كان مهنياً محترفاً يحصّل تعليمه العام في مدرسة الكَتَبة، ثم يتخصص في مهنته على يد معلم استاذ (إمانو)[٢٤]. وقد برع «الأساة» البابليون في تشخيص الامراض وتصنيف أعراضها وربط بعضها بأسبابه الاتيولوجية. ورغم ان معالجاتهم وتدخلاتهم الجراحية كانت تتصف بطابع تجربي، إلا أنه لا مراء في أنها كانت في الغالب «عقلانية». ولقد أوصلوا فن الطب (آسوتو) «إلى المستوى الذي بلغه في أوروبا قبل قرنين من الزمن». أضف الى ذلك أنه كانت لهم دراية بفكرة العدوى وتدابير الوقاية، كما تنم عن ذلك الرسالة المدهشة التالية الموجهة من الملك زمري - ليم، الغائب عن العاصمة ماري، الى زوجته شبتو: «علمت ان السيدة نانام أصابها مرض. والحال أن صلاتها كثيرة بأهل القصر، وهي تلتقي، في جناحها الخاص، كثيرات من النساء. أصدري إذن أوامر صارمة كيلا يشرب أحد من الكأس التي تشرب منها، وكيلا يجلس أحد على المقعد الذي تجلس عليه، وكيلا يرقد أحد في السرير الذي ترقد فيه. ولتمنع من التقاء كثيرات النساء في جناحها الخاص. فهذا الداء معدٍ («مشتأخذ»، من فعل «أخذو» أي التقط وامسك)»[٢٥].

يبقى، قبل ان نختم هذه العجالة عن البابليين، ان نطرح سؤالاً: هل صحيح ما يرميهم بهم الجابري من أنهم، كغيرهم من «الإحيائيين»، لم ينتجوا «معرفة منظمة معقلنة»؟ هنا أيضاً لا بد أن نعود الى «كتَبَة نينوى» والى تلك الثلاثين ألفاً من الرُقُم التي تركوها والتي كانت تؤلف «مكتبة أشور بنيبعل» قبل ان ينقلها السير هنري لايارد، رائد الاركيولوجيا الانكليزية، الى المتحف البريطاني. ولم تكن هذه المكتبة فريدة نوعها. ففي ممالك سومر وأكاد وماري، وفي امبراطوريات آشور وبابل، كانت تتواجد «في القصور الملكية كما في جميع معابد العواصم والمدن الرئيسية،

(٢٤) في العربية ايضاً يقال للطبيب «آسٍ». أما «بارو» و«إمانو» فقد آلت في العربية الى «باريء» و«إمام». نقول ذلك توكيداً للأصول القديمة للعربية ولما أصابته من تطور، وذلك ضداً على تهمة «اللاتاريخية» و«اللاتطورية» التي يرمي الجابري بها اللغة العربية «الصحراوية» كما سنرى.

(٢٥) «ما بين النهرين»، ص ٣١٦.

وحتى في بعض الدور الخاصة، مكتبات مهمة»[٢٦]. ورغم ان أبجدية الكتابة كانت لا تزال مسمارية، ورغم ان ركيزة الكتابة كانت لا تزال الصلصال الخشن أو الشمع الاكثر ليونة، فإنما في تلك المكتبات رأت النور الكتب الاولى في العالم: فقد كانت الصفائح الشمعية تؤطر بالخشب او العاج وتجمع بواسطة مفاصل معدنية لتصبح قابلة للفتح على شكل «أكورديون». ولكن حتى قبل أن تعرف «الكتب» هذا التطور المتأخر زمنياً، كانت الرُقُم الخزفية تُصنَّف في «الجرار» أو على «الرفوف» حسب مضمونها. وعلى هذا النحو تطور في بلاد ما بين النهرين «علم القوائم». ففي تلك المكتبات وجدت أشكال أولى من «المعاجم» أو من «قوائم المفردات» في علوم النبات والحيوان والجماد، بالاضافة الى الجدوال الرياضية وتصانيف الامراض والأدوية وسلالات الآلهة. وفي الوقت الذي يكتفي جورج رو بالكلام على «علم القوائم»، فإن اختصاصياً كبيراً آخر في علم الآشوريات والبابليات، وهو جان بوتيرو، لا يتردد في الكلام على «موسوعة»: «إن آية الآيات في هذا الفن هي ما سأسميه بـ «موسوعة» جرى تأليفها في الألف الثاني، وان بالاعتماد على مقدمات سابقة. مجموعة من أربعة وعشرين رقيماً (نحو من عشرة آلاف «مادة»)، وعلى عمودين ـ المفردات السومرية يساراً، وفي مقابلها الى اليمين مرادفاتها الأكادية ـ تعدِّد وتصنِّف كل العالم الذي كانت لهم معرفة به، عالم الطبيعة وعالم الثقافة على حد سواء، بهدف واضح، ألا هو تعميق المعرفة به عن طريق هذا التجميع التقارني بالذات. فهناك أولاً مضمار الخشب بكامله، وأنواع الأشجار ومنتجاتها الطبيعية واليدوية: كل الأشياء التي تصنع من الخشب، وبعدئذ مشتقاتها الصناعية، وأنواع القصب. وبعدئذ كذلك الخزف والجلد والمعدن ثم يأتي دور الحيوان، الداجن أولاً، ثم المتوحش. وبعده الجسم البشري، وبعده الأحجار والأشياء المصنوعة من الحجر، ثم الأعشاب والنباتات غير الليفية، وتلي الأسماك والطيور، والأصواف والانسجة، وبعدئذ الجغرافية بكل أسماء المواقع والمواضع، وأخيراً مضمار الطعام والشراب العظيم الوفرة. وقد امكن لنا ان نستعيد جزءاً كبيراً من نص هذه الآية من آيات المنطق ورغبة المعرفة التي تنم على أحسن وجه عن عبقرية اولئك المعلمين

(٢٦) تجدر الإشارة الى ان مصر الفرعونية عرفت هي الاخرى المكتبة، وكانت تسمى بالهيروغليفية ـ مهما بدا ذلك مستحيلاً من منظور الفرضية الجابرية ـ «ملجأ العقل».

القدامى: فقد كانوا ذوي بصر نافذ ورؤية واسعة، وكانوا يريدون حولهم عالماً مفهوماً ومنظماً، وبكلمة واحدة معقلناً»[٢٧].

***

هذا فيما يتعلق بمثال الحضارة البابلية، أو النهرانية بتعبير أوفى. أما فيما يخص مثالنا الثاني، الحضارة الهندية، فسيكون مرجعنا الى آرثر للويلن باشام، كبير «المستهندين» البريطانيين ورئيس قسم الحضارات الآسيوية في جامعة كانبرا والمؤلف المشهور عالمياً لكتاب «**حضارة الهند القديمة**». ففي هذا الكتاب الجامع الذي يقع في ٥٦٦ صفحة من القطع الكبير، لا يخصص البروفسور باشام سوى صفحتين للحديث عن المظهر السحري في الحضارة الهندية، وتحديداً في الطقوس الدينية وكقدرة خارقة للطبيعة تعزى الى النساك الذين يستطيعون، من خلال تحدي قوانين الحياة في أجسادهم، أن يخترقوا حجب المادة وإسار الطبيعة ليصلوا الى لب الحقيقة و«سر الأسرار». أما باستثناء هذا المظهر، الذي يجد ضرباً من الاستمرار له في الصوفية اليهودية والمسيحية والاسلامية ـ وإن كان يستند بالمقارنة معها الى تقنيات «وجدية» اكثر تطوراً والى أنظمة ميتافيزيقية اكثر تعقيداً ـ فإن الحضارة الهندية تحتل مكانها، في التاريخ المقارن للحضارات، بوصفها ايضاً حضارة «معارف علمية». و«خلافاً لفكرة شائعة اكثر مما ينبغي، فإن ما يُسجَّل للحضارة الهندوسية لا ينحصر بإسهامها على مستوى النظر الديني، بل يمتد ايضاً الى ما دللت عليه من موهبة ونزعة الى التجديد على مستوى العلم. فلها ندين بنظام العدّ على أساس تسعة أرقام وصفر، وبإنجازات عديدة وهامة في علم الفلك، وبمبادىء أولية من تلك التقنية الرياضية المسماة بالجبر. ثم ان ما برهنت عليه من معارف عملية في مجال الطب والجراحة، في نهاية الحقبة المدروسة هنا، يسجل سبقاً وتقدماً على كل ما يمكن ان تقدمه الحضارات الأخرى القائمة آنذاك. فالهنود قد تفوقوا من بعيد على الإغريق بما كانوا يتعاطونه من مشاهدات فلكية دقيقة للغاية، وبما بناه رياضيوهم ومناطقتهم من أنظمة مكتملة. على أنه ينبغي ان نحاذر عزو براعتهم أو نظرياتهم الى التطبيق الصارم للطرائق التي تحكم اليوم البحث العلمي. فلم يكن بين النظرية والتجربة ذلك التعاون الوثيق الذي يسم بميسمه ما نسميه بالعلوم التجريبية. بل ان

---

(٢٧) جان بوتيرو: بابل والتوراة Babylone et la Bible، منشورات «الآداب الجميلة»، باريس ١٩٩٤، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

بعض النجاحات العملية، من قبيل طرائق العلاج التي اكتشفها الجراحون والأطباء، ما تم التوصل اليها إلا برغم معارفهم النظرية لا بفضلها. وعلى العكس، فإن بعض نظرياتهم لا تدين إلا بنزر يسير للملاحظة والتجربة. ومن هذا القبيل تلك «الاستباقات» الذرية الباعثة على عظيم الدهشة من منظور العلم الحديث، والتي ما جاءت إلا ثمرة للمنطق والحدس»(٢٨).

ولقد كان يسعنا ان نكتفي بهذا الحكم العام لولا ان باشام نفسه يعود الى الوقوف مطولاً عند علمين أثبت فيهما الهنود قدرة نادرة ومبكرة للغاية على «التفكير المجرد»، وهما علما اللغة والرياضيات. ففيما يتعلق بهذا العلم الاخير يلاحظ مؤلف «**حضارة الهند القديمة**» أنه ما كان إلا لشعب «يحوز تصوراً واضحاً بالعدد المجرد ويميزه عن الكمية العددية للأشياء أو عن الامتداد المكاني» ان يصل الى اكتشاف الصفر والى تطوير الرياضيات الى «مستوى أعلى مما كان يمكن لأي شعب آخر ان يبلغه في العصور القديمة». فـ «على حين أن العلم الرياضي لدى الاغريق كان يقومُ الى حد كبير على القياسة والهندسة، فقد تجاوزت الهند هذه المفاهيم في زمن مبكر واستطاعت، بالاستعانة بمحض تدوين رَقمي، ان تخترع جبراً أولياً اتاح امكانية إجراء حسابات اكثر تعقيداً من تلك التي كان في وسع الاغريق القيام بها، وأدى الى دراسة العدد في ذاته». وبخصوص الأصول الهندية لعلم الجبر هذا، فإن العرب، «الذين عزي اليهم عن خطأ، ولحقبة طويلة، اختراع النظام العشري»، لم ينكروا هم أنفسهم مديونيتهم للهنود في هذا المجال إذ أطلقوا على ذلك العلم اسم «الهندسة»، أي «الفن الهندي» كما أنهم «ما زالوا يكتبون أعدادهم من اليسار الى اليمين، تماماً كما في النقوش الهندية، على حين ان الكتابة الأبجدية العربية تُقرأ هي نفسها من اليمين الى اليسار»(٢٩).

ولئن يكن الهنود يشاركون غيرهم من شعوب الحضارات القديمة كالمصريين أو كالبابليين كما رأينا موهبة التفكير الرياضي المجرد، فإن ما ينفردون به بالمقابل هو جهدهم المبكر للغاية في التفكير اللغوي الذي يتطلب قدرة عالية على التجريد المنطقي. فعلم اللغة، كما أشارت الى ذلك مناقشات النحاة العرب، قد يقوم بذاته مقام المنطق، هذا إن لم تكن مقولات هذا الأخير نحوية قبل ان تكون منطقية.

(٢٨) آرثر ل. باشام: **حضارة الهند القديمة** La civilisation de l'Inde ancienne، الترجمة الفرنسية، منشورات مكتبة آرتو، باريس ١٩٧٦، ص ٣٣٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

والحال ان تجلية الهنود القدامى في مضمار علم اللغة لا تضاهى. وآرثر باشام لا يتحفظ في ألفاظه: فعلم اللغة والصوتيات السنسكريتية، كما طوره بانيني في القرن الرابع ق.م، يبقى من حيث الدقة المنهجية وعمق التحليل، «لا يضاهى في العالم قاطبة» و«لن ترقى الأبحاث اللغوية الى مستواه قبل القرن التاسع عشر». وهذا التقدم المبكر لم يأت نتيجة حدس عبقري، بل «يفترض ان تكون سبقته أبحاث أجيال من العلماء»، مما يعني أن الألسنية الهندوسية قدمت حقلاً مميزاً للقاء النظرية والتجربة. فالسابقون على باتيني، وربما من مطلع الألف الأول ق.م، تعرفوا في الجذر العنصر الأساسي للكلمة، وأفلحوا في تصنيف ما لا يقل عن ألف جذر أحادي المقطع. وبإضافة السوابق واللواحق وحركات الإعراب، كان يفترض بتلك الجذور أن تقدم جملة المفردات السنسكريتية. و«رغم ضروب المغالاة والإخطاء في التأويل الاشتقاقي، فإن القوانين التي استخلصها اولئك العلماء الأوائل بجذور الكلمات كانت صحيحة في مبدئها وخلقت سابقة أتاحت إمكانية تطبيقات شيِّقة في العديد من مضامير الفكر الهندي». وحسبنا الاشارة هنا الى أن المباحث اللغوية السنسكريتية ما لبثت ان تطورت، ولا سيما مع المدرسة الفيدية المعروفة باسم الميمامسا، الى مباحث فلسفية تطرح علاقة الالفاظ بالاشياء وتثير مساجلات شبيهة بتلك التي ستدور في الحضارة العربية الاسلامية بين أهل التوقيف وأهل التوفيق، وفي الحضارة اللاتينية المسيحية بين الواقعيين والاسميين. ولئن تكن مباحث اللغويين الهنود اللاحقين على بانيني ما زادت عن كونها شروحاً وحواشي على نظامه التقعيدي الكبير الذي ثبّت اللغة السنسكريتية في نحو من أربعة آلاف قاعدة، فإن لهم فضلاً يحتسب في تاريخ الفكر البشري، وهو سبقهم الى تصنيف المعاجم اللغوية الاولى، وهي عين المهمة التي سيتابعها من بعدهم ببضعة قرون علماء اللغة العربية. وعلى سبيل المقارنة فحسب نذكر أن عديل بانيني في نحو اللغة اليونانية كان دونيسيوس التراقي الذي درّس في رودس في منتصف القرن الأول ق.م والذي لاقى كتابه «فن النحو» نجاحاً هائلاً واعتمد في التعليم الى ما بعد الحقبة البيزنطية وترجم الى السريانية والآرامية وكان له فضل اكيد في نشوء النحو العربي والنحو اللاتيني. والحال ان المؤرخين المحدثين للحضارة اليونانية هم من يقطعون بأن كتاب دونيسيوس هذا هو، من منظور «الدراسة النظرية للغة»، ساذج و«أدنى بكثير من نحو السنسكريتية الذي أسهم اكتشافه من قبل الاوروبيين في مطلع القرن

التاسع عشر إسهاماً حاسماً في مولد علم اللغة الغربي الحديث»[٣٠].

* * *

لنعد الى جدول الحضور والغياب. فما فعلنا في الصفحات الماضية سوى اننا أحضرنا بالنسبة الى الحضارتين «السحريتين»، البابلية والهندية، الجانب الذي يغيّبه الجابري منهما، أي الجانب العلمي. فلنر إذن الى أي حد نستطيع الآن أن نستحضر من الحضارتين «العلميتين»، اليونانية والعربية، المظهر الذي يغيّبه الجابري منهما، أي هذه المرة المظهر السحري[٣١].

ولنبدأ أولاً بالحضارة العربية الاسلامية ويطرح سؤال محدد: لئن يكن هامش السحر في هذه الحضارة بلا مراء ضيقاً، فهل كان اكثر ضيقاً مما في الحضارتين الهندية والصينية حتى تُدرج هاتان في عداد «حضارات السحر» وتُستثنى تلك لتدرج في عداد «حضارات العقل»؟ أفلا يساورنا الشعور هنا بأن العين المركزية الاثنية للجابري، مثلها مثل كل عين مركزية اثنية أخرى، يطيب لها ان ترى القذاة في جفن الآخر وتنفر من ان ترى القشة في جفن ذاتها؟

وبما أن رحلتنا ستكون مطولة مع العقل في الحضارة العربية الاسلامية، وبما ان تفصيل موقف هذه الحضارة من اللامعقول عموماً سيأتي في موضعه، فإننا نستطيع هنا ان نبيح لأنفسنا الايجاز مكتفين بشاهد واحد، ولكنه حاسم الدلالة، على مدى الحيّز الذي افسحته الحضارة العربية الاسلامية ـ وإن في تقتير ـ للسحر، وهذا ليس في فروعها أو في مدخولاتها من الموروث القديم السابق على الإسلام، كما يوحي الجابري لقارئه، بل في أصولها التأسيسية بالذات. والشاهد نستقيه على كل حال لا من مرجع ثانوي أو عارض، بل ممن يمكن اعتباره الممثل الأوسع تمثيلاً للعقل

---

(٣٠) انظر مساهمة هـ. ي. مارو عن «التربية والخطابة» في المؤلف الجماعي الذي أعده موسى فنلي وسيريل بيلي عن: **تراث اليونان وروما** L'héritage de la Grèce et de Rome، الترجمة الفرنسية، منشورات لافون، باريس ١٩٩٢، ص ١٩٢.

(٣١) إننا نستبعد من جدولنا الحضارة الغربية الحديثة لأننا لا نماري في أنها بالتعريف الاجمالي «حضارة علم». وهذا لا يعني أن «السحر» ـ أو اللامعقول عموماً ـ مجهول فيها. وكل ما هنالك أنه بات محشوراً في الزاوية الضيقة لعيادات المنجمين اللامشروعة أو باب «الحظ» و«الطالع الفلكي» في الصحافة الشعبية. وبالمقابل فإن أشكالاً أخرى من اللامعقول تبدو اكثر عتاداً: أفلا يمكن تحديد القرن العشرين بأنه كان القرن «العلماني» الذي أعاد من نافذة الايديولوجيا إدخال ما طرده من باب الدين؟

الحضاري العربي الاسلامي، أي من صاحب «المقدمة» التي تقوم لهذا العقل مقام «الموسوعة» بالمعنى الحديث للكلمة. ففي الفصل الذي خصصه ابن خلدون لـ «علوم السحر والطلسمات» يقول: «واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه، وقد نطق به القرآن. قال الله تعالى: «ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أُنزل على المَلَكين ببابل هاروت وماروت وما يعلّمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارِّين به من أحد إلا بإذن الله»[٣٢]. وسُحر رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، وجعل سحره في مشط ومُشاقة وجُفّ طِلْعة، ودُفن في بئر ذروان، فأنزل الله عز وجل عليه في المعوّذتين ومن شر النفاثات في العقد... قالت عائشة رضي الله عنها: فكان لا يقرأها على عقدة من العقد التي سُحر فيها إلا انحلت، فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره»[٣٣].

* * *

لنأتِ الآن الى الحضارة ـ النموذج، الى الحضارة ـ المعيار التي يكرسها الجابري، حاذياً في ذلك حذو سائر المتغنين بـ «المعجزة اليونانية»، حضارة أولى ومطلقة للعقل. فإلى أي مدى أفسح هذا «الشعب العقلاني»، هذا «الشعب من المناطقة بالفطرة»، مجالاً للسحر ـ وللامعقول إجمالاً ـ في حياته العامة والخاصة؟

اننا نترك الاجابة لواحد من أشهر من درسوا علاقة اليونان باللامعقول، البروفسور إ.ر. دودس، أستاذ «الهلينيات» في جامعة اوكسفورد. ففي مفتتح كتابه الذي يحمل بالتحديد عنوان **«الاغريق واللامعقول»**، وفي معرض رده الاستباقي على اعتراض من سيعترض عليه بأن النظريات الانتربولوجية والسيكولوجية التي يعتمدها كمنهج لا تنطبق إلا على الشعوب البدائية، لا على شعب يسري في عروقه بالفطرة دم العقلانية، يقول: «اننا لا نستطيع ان نعزو الى اليونانيين القدامى مناعة ضد أنماط التفكير «البدائي»، وهي مناعة لا نلتقيها أصلاً لدى أي مجتمع يقع تحت

---

(٣٢) البقرة، ١٠٢.

(٣٣) ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ص ٥٥١ و٥٥٥. وصحيح ان ابن خلدون يضيف ان الشريعة «جعلت باب السحر والطلسمات والشعوذة باباً واحداً... وخصته بالحظر والتحريم»، ولكن ما ذلك إلا «لما فيه من الضرر»، لا لأنه «لا واقعي» او «لا معقول».

ملاحظتنا المباشرة»[٣٤].

ورغم ان البروفسور نلسون، عميد جامعة لوند السويدية وأحد كبار الاختصاصيين في ديانة الاغريق، هو صاحب المقولة القائلة إن اليونانيين «مناطقة بالفطرة»[٣٥]، فإنه هو من يضطر آسفاً الى الاعتراف، بعد دراسته لبعض مظاهر موجة «الهستيريا الدينية» التي اجتاحت اثينا في أواخر القرن الخامس ق.م، بالقول: «لا مناص لي من التسليم، رغم كل ما يخامرني من جراء ذلك من ارتباك، بأن الخرافة والاعتقاد بالسحر والشعوذة كانت عامة للغاية وواسعة الانتشار في العصر الكلاسيكي. واذا كان هذا هو واقع الحال في اثينا (حيث لم يكن الايمان بالقدرة السحرية للرقى والتعاويذ وقفاً على عامة الشعب، بل شاملاً ايضاً للمجتمع الراقي)، فلنا ان نتصور مدى انتشار مثل تلك الاعتقادات في أمصار اليونان النائية»[٣٦].

وبدوره يتوقف ادوار ويل، مؤرخ «عصر بريكليس الذهبي» - وهي التسمية «الايديولوجية» التي يتبناها الجابري بدون أي تدقيق «ابستمولوجي» - عند ظاهرة «تجدد الممارسات السحرية» و«الردة اللاعقلانية» التي ضربت اثينا غداة الحروب البيلوبونيزية والتي دفع ثمنها فلاسفة «التنوير» إعداماً وسجناً ونفياً، فيقول: «ينبغي ان نسجل، استكمالاً لصورة هذا القرن الخامس الديني، ان ردة الفعل لم تأخذ فقط شكل انطواء محافظ على الدين المدني. فنحن نلحظ ظاهرة أخطر بعد: تكوصاً لا عقلانياً... ومع اننا لا نملك سوى مصادر أثينية، ومع أنه من عدم الفطنة بالتالي

---

(٣٤) إ. ر. دودس: **الاغريق واللامعقول** Les grecs et l'irrationnel، الترجمة الفرنسية، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٧٧، ص ٨.

(٣٥) يطور نلسون هذه المقولة من خلال محاكمة منطقية لا تخلو من غرابة. فهو يقول ان مذهب التناسخ هو من نتاج «المنطق المحض» (فما دام للانسان «نفس»، فلا مناص من التساؤل عن مصدر هذه النفس، وهذا ما يفعله افلاطون في محاورة «فاذن»)؛ وبما ان اليونانيين «مناطقة بالفطرة» فلم تكن بهم حاجة الى استيراده من الهنود أو من أي شعب «شرقي» آخر. وعلى هذا النحو فإن مذهب التناسخ، الذي طالما اعتبر من قبل الانتروبولوجيا المركزية الاثنية دليلاً على «البنية اللاعقلانية» لديانة الهنود أو الشامانيين الآسيويين، ينقلب، بمجرد تغير هوية حامله، إلى شاهد إثبات على «العقلانية اليونانية».

(٣٦) مارتن نلسون: **الديانة الشعبية في اليونان القديمة** La religion populaire dans la Grèce antique، الترجمة الفرنسية، منشورات بلون، باريس ١٩٥٤، ص ١٩٧ - ١٩٨. وهو يعاود صياغة الفكرة نفسها في موضع آخر على النحو الآتي: «يُعتقد عامة ان يونانيي العصر الكلاسيكي كانوا متحررين من كل خرافة. وإني لأجدني مضطراً الى دحض هذا الرأي. فقد كان في اليونان كثير من الخرافة، حتى في أوج الثقافة اليونانية، بل في موئل هذه الثقافة: أثينا» (المصدر نفسه، ص ١٩٠ - ١٩١).

ان نعمم، فلا مفر من القول بأن هذه المصادر تكشف عن ان أثينا كانت، في الربع الأخير من القرن الخامس، مسرح أزمة دينية عميقة... ففي الوقت الذي اختنقت العقلانية السفسطائية واختنقت معها، مؤقتاً، مصادرها الفلسفية، فإن اللاعقلانية الدينية ومعيّتها من الخرافات والمعتقدات الباطلة لم تعرف المصير نفسه، بل على العكس: فالقرن الرابع سيشهد نموها وتطورها»[٣٧].

ولكن ما تلك «الممارسات السحرية» التي تصاعد مدها في القرن الخامس، قرن بريكليس وسقراط، وأدرك ذروته في القرن الرابع، قرن افلاطون وارسطو؟ إنها:

١ ـ **الرقى والتعاويذ**: فقد كشفت التنقيبات في اثينا عن آلاف الرقى المعدنية والصفيحات الرصاصية التي نقشت عليها لعنات وبهلات والتي كانت توضع في القبور ويطلب فيها الى آلهة العالم السفلي «ربط» نفس أو لسان أو أعضاء الشخص الملعون ـ وخاصة أعضاءه التناسلية. وخلافاً لما هو دارج في مثل هذه الأحوال، فإن تلك الرقى التي تطلب الأذى للخصوم والأعداء ما كان مقصوراً استعمالها على الاوساط الشعبية، فالأسماء التي وجدت منقوشة عليها، مثل ديموستينس ولوكورغوس وكالياس وديموفيلوس وغيرهم من الساسة والخطباء، تشير الى أن عدوى «الوباء اللاعقلاني» قد انتقلت الى صفوف النخبة، بل حتى الى «الانتلجنسيا» الاثينية إذا ما اخذنا بعين الاعتبار ان مثقفين من المشاهير من أمثال اكسانوفون، تلميذ سقراط ـ وحتى افلاطون نفسه ـ كانوا يؤمنون بفاعلية تلك الرقى وأذيّتها. وفي مقابل الرقى «الشريرة» انتشرت بطبيعة الحال التعاويذ والتمائم الطالبة لـ «فك» الأذى أو استجلاب الحظ أو الحب، والموجهة الى آلهة العالم العلوي مثل اثينا شفيعة المدينة التي تحمل اسمها، أو اسقلابيوس إله الطب. ومما يروى في هذا السياق ـ على لسان فلوطرخس ـ أن بريكليس «العقلاني» نفسه ارتضى، عند مرضه الذي أودى به عام ٤٢٩ ق.م، أن تعلق النساء في رقبته تعويذة.

٢ ـ **الدمى المسحورة**: إن أفلاطون هو من يروي ـ مطالباً بإنزال أقسى العقوبات

---

(٣٧) إدوار ويل: **العالم اليوناني والشرق** Le monde grec et l'orient، المجلد الأول، القرن الخامس (٥١٠ ـ ٤٠٣ ق.م)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٢، ص ٦١٥ ـ ٦١٦. وبالمناسبة لا ندري إن كان تعبير «النكوص العقلاني» سديداً هنا. فهو يفترض أن آثينا كانت شهدت من قبل تطوراً عقلانياً صميماً. والحال أن القرن الخامس لم يشتهر بانه قرن التنوير العقلاني إلا بفضل انكساغوراس والفلاسفة السفسطائيين الذين وفدوا جميعهم على أثينا من خارجها. وهذه نقطة ستكون لنا اليها عودة.

ـ بأنه قد راجت في زمنه أشكال من «السحر الاسود» تطلب الأذى لأفراد أو أسر أو مدن بكاملها وتتمثل، فضلاً عن الرقى التي توضع في القبور، بدمى من الشمع تعلق فوق الأبواب وعند مفارق الطرق أو فوق القبور كذلك[٣٨]. والحال أن أدبيات الأزمنة التالية تشير الى أن السحرة والساحرات كانوا يستخدمون، في تحقيق مآربهم، دمى يحرقونها أو يقبرونها لإنزال أذى مماثل بالاشخاص الذين تمثلهم. أما علة تعليقها فوق القبور ـ أو في داخلها بالنسبة الى الرقى ـ فتعود الى الاعتقاد العام لدى اليونانيين القدامى بقدرة الموتى على ايقاع الأذى.

٣ ـ **آلهة السحر**: شهد القرن الخامس الاثيني، في غمرة «الوباء اللاعقلاني» الذي اجتاحه، تطوير عبادات جديدة، وبخاصة عبادة هاقاتا، إلهة السحر والاشباح، التي كانت استجلبت على ما يبدو من كاريا في آسيا الصغرى. وكانت الصورة المثلثة لإلّهة التخويف هذه، الملقبة بـ «الشيطانية»[٣٩]، تعلق «في العصر الكلاسيكي ـ كما يحرص على التحديد مارتن نلسون ـ امام كل بيت لتدفع عنه كل شر». وكانت تطوف في مفارق الطرق في الليالي التي لا قمر فيها، يرافقها موكب من الأشباح الشريرة والكلاب النباحة. و«الشعبية التي حظيت بها تدل الى أي مدى كانت الخرافة شائعة لدى الاغريق». ومن الآلهة الأخرى التي تم استيرادها في ذلك العصر اسقلابيوس، إلّه الطب السحري الذي أقيمت له ثلاثة معابد في اثينا وضواحيها، والذي تسبب إقبال الجمهور الاثيني العريض على طلب شفاعته في كساد عيادات الاطباء «العلمانيين».

٤ ـ **الأعياد والطقوس الدينية**: يضع ثوقوديدس على لسان بريكليس قوله إنه أحال أيام الاثينيين «ألعاباً وأعياداً تتالى من اول السنة الى آخرها»[٤٠]. وبالفعل، يحصي مؤرخ «**الحياة اليومية في اليونان في عصر بريكليس**» في شهر تشرين الاول/ اكتوبر وحده خمسة اعياد دينية ومدنية تدوم عشرة أيام وتتخللها أضاح وصلوات وولائم وطقوس يختلط فيها التعبد بالرقص والتهتك الجنسي. ولا شك أن أسباباً

---

(٣٨) القوانين Les lois، ك ١١، ٩٣٣ أ ـ ٩٣٣ و، في افلاطون: الاعمال الكاملة، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، المجلد ١٢، الجزء ٢، تحقيق وترجمة أ. ريس، باريس ١٩٥٦، ص ٣٨ ـ ٤٠.

(٣٩) Chtonienne. ولنلاحظ بالمناسبة قوة العلاقة الاشتقاقية مع اسم سيد العالم السفلي في العربية: الشيطان.

(٤٠) ثوقوديدس: حرب البيلوبونيز، ك ٢، ف ٣٨، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة جاكلين دي روميلي، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٧٣، ص ٢٨.

سياسية تقف وراء ظاهرة تضخم الاعياد هذه. فأثينا كانت غارقة في صراعها الدموي الذي دام ثلاثين عاماً مع اسبرطة، وكانت هناك حاجة الى إلهاء الشعب والفوز برضاه «الديموقراطي». وكانت وسائل الإنفاق متاحة على سعة امام حكومة بريكليس بفضل الاموال التي كانت تتدفق بغزارة على خزينة اثينا كمساهمة - إلزامية في الواقع - في المجهود الحربي من قبل الدول الداخلة معها في الحلف الأتيكي في مواجهة الحلف الإسبرطي. ولم تكتف حكومة بريكليس بتشجيع الاعياد الدينية والمدنية وحدها، بل احتضنت أيضاً التظاهرات العبادية والطقسية الجماعية من قبيل تلك التي كانت تعرف باسم «مُسارّة ايلوزيس». وبديهي أن هذه التعبئة الدائمة للمشاعر الدينية كانت تقدم تربة خصبة لتظاهر «اللامعقول»، ولا سيما أن «الفارق بين الدين والخرافة في اليونان القديمة كان فارقاً في الدرجة، لا في الطبيعة»[٤١]. ففي مختلف تلك الاعياد والمسارّات كانت الطقوس المعمول بها تجمع بين صفتي السحر والبدائية. وحسبنا ان نضرب بعض الأمثلة السريعة. ففي أعياد ديونيسيوس، التي كانت تجري شتاء، كانت مواكب السكارى تطوف بالحقول وهي تحمل قضيب الإله (الفالوس). وفي اثينا نفسها كانت جموع الشعب، وعلى رأسها «السلطات المنتخبة ديموقراطياً»، تتجه الى معبد يقع خارج المدينة وتأتي منه، على عربة، بتمثال خشبي قديم للإله - التيس أو الإله - الثور، وتقتاده وهي تنشد الاناشيد الى بيت «ملك» المدينة أو كبير قضاتها المنتخب، وتضعه في فراش «الملكة» ليضاجعها في عملية «زواج غير رمزي» ضماناً لعودة الربيع وخصب الحقول والكروم. وكان يشترط في زوجة كبير القضاة هذه ان تكون «مواطنة اثينية» و«عذراء». وفي عيد الزهور في نهاية شهر شباط - فبراير، كانت اثينا تحتفل بفتح دنان الخمر الجديد وتقيم المسابقات العامة لشربه، وفي اليوم الثالث كانت جميع البيوت تغلق ابوابها وتضع أمام عتباتها قصعة فيها حساء «محرّم على الأحياء» لتسترضي به الموتى الذين يقومون في ذلك اليوم من قبورهم جوعى وعطشى ويطوفون بأرجاء المدينة وهم يطالبون بحصتهم من النبيذ الجديد. ولم يكن من النادر أن تقترن الطقوس الدينية بمظاهر وحشية وقسوة جماعية. ففي اثينا دوماً، وفي مدن يونانية اخرى، وأثناء الاحتفال بعيد أبولون، إله الغفران والتطهير، كان يقام يوم السادس من أيار - مايو من كل سنة عرض حقيقي لِ «كبش الفداء» Pharmakos. ففي ذلك اليوم كانت المدينة تختار من «نفاياتها البشرية» من المهابيل

(٤١) مارتن نلسون: **الديانة الشعبية في اليونان القديمة**، مصدر آنف الذكر، ص ١٩٠.

أو الزمنى أو المجرمين فردين تُعطى لهما صفة «المنبوذ» ويُطاف بهما عاريين في الشوارع بعد أن توضع بين أيديهما قطعة من خبز الشعير وتين جاف، وينهال الاثينيون المحتشدون في الطرقات ضرباً على أعضائهما التناسلية بأغصان شجر التين أو جذوع العنصل البري الى ان يطردا خارج اسوار المدينة وتُستبعد معهما آثار الدنس التي يفترض فيهما انهما يحملانها[٤٢]. وما كان يندر في بعض الحالات، ولا سيما في زمن اشتداد ضغط المَحْل أو الاوبئة، ان يُسحلا حتى الموت ثم تحرق جثتاهما ويذرّ رمادهما في البحر.

٥ ـ **طقوس السحر الزراعي**: هذا في أثينا، «مدرسة اليونان». أما في الأرياف فكانت تمارس طقوس حقيقية من السحر الزراعي لا تجد ما يعادلها إلا في طقوس البابليين القدامى الذين احتفظ كتاب «**الفلاحة النبطية**» لابن وحشية ـ كما سنرى ـ بآثار منها. فعند اليونانيين كما عند البابليين يقوم السحر الزراعي على المماثلة بين خصوبة الأرض والخصوبة البشرية[٤٣]. وهذا هو مبدأ «الزيجات الروحانية» التي يقدم تزويج عروس كبير قضاة أثينا من تمثال الإلّه ديونيسيوس مثالاً عنها[٤٤]. وغالباً ما تقام طقوس الإخصاب السحري هذه عند الأنهار: فجميع مسايل الماء عند اليونانيين القدامى مقدسة، ولا يجوز لأحد أصلاً ان يعبرها إلا اذا قدم لها أضحية، وربما في باب هذا النوع من طقوس الإخصاب يدخل البغاء المقدس الذي كان عراف معبد دلفي يأمر به حشوداً بكاملها من النساء. ولعل مسارة إيلوزيس، التي تعود في أصولها الاولى الى عبادة إلّهة الخصوبة ديماتر، والتي تحولت في عهد بريكليس من طقس محلي الى طقس «قومي»، تندرج هي الأخرى في عداد «الاتحاد المقدس» بالأرض الأم. ومن طقوس السحر الزراعي الأخرى السحر المحاكي. ففي أيام الجفاف يعمد الفلاحون الى تسيير عربة عليها جرة ماء بين الحقول. ولم يكن القصد رش الارض وترطيب الجو ـ مثلما خيِّل لمن تصوروا من «المستهلنين» الاوائل ان اليونانيين القدامى كانوا سباقين الى تقنية الرش الاصطناعي الذي تعتمده البلديات الحديثة ـ بل الوصول الى هذه النتيجة بكيفية

(٤٢) من اسم مطهّر الذنوب هذا (فارماكوس) جاء في اليونانية وفي اللغات الاوروبية الحديثة اسم الدواء (مطهر الأمراض).

(٤٣) احتفظت العربية ايضاً بآثار من علاقة المماثلة هذه، وذلك بقدر ما يقال: المرأة حرث الرجل وزرعه.

(٤٤) اشار أرسطو نفسه الى هذه الواقعة في «دستور الاثينيين»، ك ٣، ف ٥.

سحرية عن طريق الاستنزال الإيمائي للمطر. ومن هذا القبيل ايضاً طقوس الاستسقاء التي كانت دارجة في الريف اليوناني. ففي أركاديا كان كاهن زفس يغطس، في حال الجفاف، ورقة من شجر السنديان في نبع حورية هاغنو في جبل اللقيون. فكان يتصاعد منها بخار لا يلبث ان يتحول الى ضباب، ثم الى سحاب، فيجلب المطر. وبوزانياس، الذي روى هذه الواقعة، هو من يروي أيضاً، ودوماً في كتابه «وصف اليونان»، أنه في إقليم طروزانا، وعندما تهب ريح الخليج التي تؤذي الكروم، يعمد الفلاحون الى قطع ديك أبيض الى نصفين، فيمسك رجلان بكل نصف ويطوفان في الكروم باتجاه متعاكس، وعندما يلتقيان في النقطة التي انطلقا منها يدفن الديك في الارض. وكان يفترض بهذه العملية أن تؤدي الوظيفة عينها التي تؤديها اليوم مصدّات الرياح. وليس من الصعب ان نستشف من جملة هذه الوقائع ان «الاحيائية التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية ذوات نفوس» لم تكن، كما يفترض نص الجابري، علامة فارقة «للبنية العامة لثقافات» الشرق القديم وحدها دون الحضارة اليونانية المتفردة في عقلانيتها. وبالفعل، ان ذلك الاختصاصي في ديانة اليونانيين القدامى الذي كانه مارتن نلسون، والذي وجدناه يؤكد ان هذه الديانة لا يفصل بينها وبين الخرافة سوى فارق كمي، هو عينه من يؤكد أن الاحيائية أو ما يشبه الاحيائية هي السمة المميزة «للديانة اليونانية الريفية في علاقاتها بحياة الطبيعة والابطال. فالطبيعة كانت عامرة بالأرواح والعفاريت والآلهة المسكونة بهم الجبال والغابات. كان مأواهم الاشجار والحجارة، والأنهار وعيون الماء. وكان بعضهم جلفاً ومخيفاً، كما الموحش من القفار، وبعضهم الآخر لطيفاً ورحيماً، يرعى بعطفه حياة النبات ويشمل بحمايته الجنس البشري... وكان من حماة الارض ايضاً كثرة من الابطال الذين استقر فيها رفاتهم، وكلهم استعداد لمساعدة ابناء جلدتهم في حاجاتهم كافة، ما اتصل منها بالماضي أو بالحاضر. ولا شك ان هذا المظهر من الديانة اليونانية لم يكن أسمى مظاهرها، ولكنه كان اكثرها ديمومة. وكان قريباً من الارض التي هي مصدر كل دين»[٤٥].

٦ ـ **العرافة**: يكاد لا يتخلف أحد من مؤرخي الحياة العقلية لدى اليونانيين القدامى عن الإشارة الى الدور الهام الذي تلعبه عندهم «العرافة بجميع أشكالها، على حساب التوقع العقلاني للأشياء، وهذا حتى في مضمار الحقائق الاخلاقية التي

---

(٤٥) **الديانة الشعبية في اليونان القديمة**، ص ٣٣.

يفترض بحدس المعرفة المباشر ان يغني في إدراكها عن العراف»[٤٦]. والواقع أنه اذا كانت جميع الشعوب القديمة الكبيرة بلا استثناء قد عرفت العرافة ومارستها بأشكال شتى ومتماثلة في العديد من الحالات ـ وهو ما يدل اصلاً على وحدة العقل البشري ـ فإن ما يميز العرافة اليونانية عن المصرية أو البابلية أو الهندية أو الصينية هو انها أخذت منذ وقت مبكر شكل «مؤسسة رسمية» ترعاها المدن ـ الدول، وتنفق عليها من ميزانيتها، وتعيّن بنفسها العرافين، وتنتدبهم للعمل بجانب القضاة المدنيين والقادة العسكريين، وتجعل عليهم رئيساً يقوم بدور «وزير الشعائر الدينية» في الحكومات الحديثة ـ وذلك ما كان على سبيل المثال شأن لامبون، كبير عرافي أثينا وصديق بريكليس الشخصي[٤٧]. ولم يكن العراف شخصية لازمة في المسرح التراجيدي فقط، كما يعتقد عامة، بل كان شخصية مركزية في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية معاً. وقد كان الرجوع الى مشورته واجباً في جميع القرارات المهمة في حياة الشعب والفرد. وحتى في الحرب كان قراره يتقدم في الاهمية على قرار الاستراتيجيين. ففي المواجهة الفاصلة بين اليونانيين والفرس عام ٤٩٠ ق.م في ماراتون وصل الفيلق الإسبرطي بعد انتهاء المعركة لأن العراف المرافق له حظر عليه دخول القتال قبل تمام البدر. وفي معركة أفلاطايوس، التي حسمت الحروب الميدية لصالح اليونانيين عام ٤٧٩ ق.م منع قائد الجيش الاسبرطي جنوده من ارتداء دروعهم وانتضاء اسلحتهم، وتركهم يتلقون سهام العدو في صدورهم، فيلقى ثلاثمئة منهم مصرعهم، لأن الآلهة، على ما يروي هيرودوتس[٤٨]، لم تصدر، على لسان العراف، امراً واضحاً بالشروع بالقتال. والواقع ان الأهمية التي كان يعطيها اليونانيون القدامى للعرافة لا يمكن تفسيرها، على ما يرى بيير مكسيم شول، وهو من المؤرخين الكبار للفكر اليوناني، إلا إذا اخذنا بعين الاعتبار ان «التكهن بالمستقبل كان يعني بالنسبة الى الاغريق كما الى سائر الشعوب المسماة بالبدائية التحكم به وصنعه»[٤٩].

---

(٤٦) اميل برهييه: **فيلون الاسكندري Philon D'Alexandrie**، الطبعة الثانية، باريس ١٩٢٥، ص ٤١. نقلاً عن بيير مكسيم شول: **محاولة في تكوين الفكر اليوناني**، ص ٦٥.

(٤٧) روبير فلا سليير: **الحياة اليومية في اليونان في عصر بريكليس La vie quotidienne en Grèce au temps de Périclés**، منشورات هاشيت، باريس ١٩٥٩، ص ٢٧٢.

(٤٨) هيرودوتس: **التاريخ Histoires**، ك ٩، ف ٦، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة ف. لوغران، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٨، م ٩، ص ٥٣.

(٤٩) بيير مكسيم شول: **محاولة في تكوين الفكر اليوناني Essai sur la formation de la pensée grecque**، الطبعة الثانية، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٤٩، ص ٤٤.

والعرافة ليست مجرد قراءة للنذر، بل ان الكلام الذي يتلفظ به العراف يحوز قدرة سحرية على صنع الحدث: فهو علة له وليس مجرد تأويل استباقي لنذره أو بشائره. وعلى هذا فإن العرافة تمثل بدورها نوعاً من علاقة «إحيائية» بالعالم. ولكن العرافة لا تختصر وحدها كل «علم المستقبل» ـ والتسمية هنا لفلوطرخس. فمن فروع هذا «العلم» الأخرى لدى اليونانيين عرافة الماء والريح، والضرب بالقداح وبالحصى، وتعبير الرؤيا، والتنظير المقدس لكبد الحيوان وأحشائه(٥٠)، وعلى الاخص علم الطير الذي بلغ من إقبال اليونانيين عليه، تفاؤلاً أو تشاؤماً، ان الكلمة الدالة على الطير باليونانية Ornis باتت تعني منذ العصر الهوميري «فألاً»(٥١). وأقل ما يمكن قوله بالنسبة الى جميع حوامل «اللامعقول» هذه أن مكانة الصدارة فيها يتقاسمها اليونانيون القدامى ـ ولا يتنازلون عنها ـ مع سائر شعوب الحضارات القديمة في الشرقين الأدنى والاقصى. ومع ان الانتروبولوجيا الحضارية الحديثة ما عادت تجيز عقد مقارنات تفاضلية على الطريقة الجابرية، فسنلاحظ أن مثل هذا الضرب من المقارنة لن يأتي على أية حال، فيما يتعلق بفن العرافة، لصالح «العقلانية اليونانية». فمؤرخ مختص في «**العرافة عند اليونان**» هو من يفيدنا بأن التفسير العقلاني لإمكانية العرافة انطلاقاً من فكرة «الحتمية الكونية» هو، في الحالة اليونانية، ضروري ولكنه غير كافٍ. فالعرافة اليونانية تحيل بصورة مباشرة إلى «ما هو فوق طبيعي ولا معقول»، و«لئن وجد من يغالي في التبسيط الى حد يجعل معه من اليونان وطن العقل والهندسة، فإن ما أُهمل بالمقابل هو ذلك المظهر الأساسي الذي تكفّ معه الثقافة اليونانية عن ان تكون ـ كما صُوِّرت ـ كلاسيكية اكاديمية خالصة، نعني المكانة الرفيعة التي تحتلها النزعات اللاعقلانية في جميع مضامير الحياة اليونانية،

---

(٥٠) البعاجة عند ابن خلدون. وهي النظر في أحشاء الذبيحة لمعرفة إرادة الآلهة. وعلى هذا النحو عرف الاسكندر الاكبر، على ما يقال لنا، بقرب نهايته.

(٥١) لنلاحظ أنه في العربية ايضاً يقال لهذا النوع من الفأل «الطيرة». وبدون الدخول في مقارنات لا يتسع لها المجال هنا، فإننا سنلاحظ، ودوماً من منظور اعتقادنا بوحدة البنية العقلية عند البشر كما بوحدة العقل الحضاري في الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط، لا تشابهاً فقط في أنماط العرافة لدى اليونانيين والعرب القدامى (فالعطاس، على سبيل المثال، هو عند اولئك كما عند هؤلاء من جملة «الدلائل»؛ ولكن اليونان تتفاءل به فيما (العرب تتشاءم)، بل تطابقاً كذلك في بعض الاحيان في آلية الاشتقاق اللغوي. فالقدر عند اليونان Moïra يعني في الأصل «القسمة»، أي الحصة التي تعود الى المرء من الشيء عند اقتسامه. والحال أن «القسمة» تعني في العربية ايضاً ـ كما في سائر اللغات السامية ـ «النصيب» و«القدر». بل ربما كانت هذه الكلمة الاخيرة نفسها مشتقة في العربية وفق الآلية عينها. فقد جاء في «لسان العرب»: قدر الرزق قسمه.

سواء في الدين أو الفن أو الأدب أو الفلسفة. واذا لم يكن في الامكان نفي الدور المرموق الذي تضطلع به في حياة الاغريق الممارسات العرافية، فلا مناص من أن نتعرف فيها غزواً مكثفاً للامعقول»[٥٢]. والواقع أن اللامعقول كبعد مؤسس للعرافة اليونانية لا يشفّ تمام الشفافية عن نفسه ما لم نأخذ بعين الاعتبار وجود نوعين متمايزين من العرافة، وواقع أن اليونانيين القدامى أنفسهم كانوا يعطون لهذا التمايز قواماً تفاضلياً ترجح معه كفةُ اللامعقول كفةَ المعقول. فقد كان أفلاطون نفسه[٥٣] ميّز بين عرافة لا يتعدى دورها تأويل الدلائل المبعوث بها من الآلهة وعرافة تأخذ شكل إيحاء مباشر للبشر من قبل الآلهة. ومن منطلق هذا التمييز عينه فرّق المحدثون بين العرافة الاستدلالية أو العقلية وبين العرافة الحدسية أو الطبيعية. والحال أنه اذا لم يكن من مرية في أن اليونانيين القدامى عرفوا جميع أشكال العرافة التقنية التي تستند الى ملاحظة العراف للظاهرات والى إخضاعها لقراءة دلالية، فإن إيثارهم كان يذهب بلا جدال الى العرافة الوحيية «التي يدخل البشر عن طريقها في علاقة مباشرة مع الآلهة من خلال معرفة موحى بها ومطلقة». وبالمقارنة مع العرافة الاستدلالية «المنظور اليها دوماً على أنها شكل أدنى، فإن العرافة الحدسية تبدو هي الطريقة اليونانية المثلى»[٥٤]. والحال أن العكس هو الصحيح عند البابليين مثلاً. ومؤرخ «**العرافة البابلية**» يبدو جازماً: «إنه لمن الاهمية بمكان أن نؤكد من جديد على مدى رجحان كفة العرافة الحدسية ـ المنهجية لدى البابليين على كفة العرافة الحدسية ـ الملهمة. فمنذ أيام أفلاطون، وأيام رومانسيينا ايضاً، ونحن لا نفتأ نرى في هذه الافضلية علاقة من علاقات الدونية. وفي الواقع، إنها تشهد بالأولى، ولا سيما هناك، على ولادة الروح العلمي»[٥٥]. والى مثل هذا الرأي كان ذهب أصلاً بعض مؤرخي العلم، ومنهم آبيل راي وجورج سارتون، ممن رأوا في العرافة البابلية «ما قبل علم»، وفي العراف البابلي «عالم» العصور التاريخية الاولى[٥٦]. بل

---

(٥٢) جان دفرادا: «العرافة عند اليونان» في المؤلف الجماعي: **العرافة La divination**، إعداد اندريه كاكو ومرسيل ليبوفتش، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٨، المجلد الاول، ص ١٦١.

(٥٣) افلاطون: فادروس، ٢٤٤ د.

(٥٤) جان دفرادا، مصدر آنف الذكر، ص ١٦٣ و ١٧٦.

(٥٥) جان نوغيرول: «العرافة البابلية»، في: **العرافة**، المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٥٦) ترى أمن المباح لنا، ودوماً من منظور تاريخ ما قبل العلم، أن نلاحظ أن اسم العراف مشتق بالعربية من فعل «عرف» ـ وهو فعل تجلله قيمة استثنائية في حضارة العلم الحديثة رغم تبخيس الجابري له، كما سنرى، من خلال قرنه بـ «العرفان» ـ بينما يُعرف العراف في اليونانية باسم Mantis، وهي كلمة مشتقة من «مانيا»، اي الهوس والوجد؟

ان اختصاصياً في حضارة ما بين النهرين مثل أ. ل. او بنهايم لم يتردد في أن يؤكد أمام اللقاء الدولي الرابع عشر للعاديات الآشورية ان «العراف الفاحص عالم وأن العرافة المتخصصة، أي الاستدلالية، علم»[٥٧].

آن، في ختام هذا العرض للمظاهر البالغة الحيوية للامعقول اليوناني، أن نطرح السؤال: هل غرضنا ان ننفي الإسهام المميّز لليونانيين القدامى في تاريخ الحضارة وتاريخ العقلانية؟ بديهي أن لا. وإنما وجه اعتراضنا هو على انتخاذ الجابري في لعبة «الأمْثلة» Idéalisation التي ما فتئت، منذ مطلع عصر النهضة الاوروبي، تقدم عن اليونان التاريخية صورة «مثالية، متخيَّلة ومحلوماً بها، ولكنها غير واقعية»[٥٨]. ومما يزيد الطين بلة في حالة الجابري أنه لا يكتفي بأن يعيد لحسابه الخاص، وبرسم القارىء العربي، إنتاج هذه الرؤية المركزية الاثنية الاوروبية عن اليونانيين «كشعب من العقلانيين»، بل يعمد، مثله مثل المصور الذي يضع كل رهانه على تضاد البياض والسواد، الى تأسيس العملاقية المفترضة لـ «العقل اليوناني» على حساب تقزيم الإسهام التاريخي لشعوب الحضارات القديمة في تطوير العقلانية البشرية. ومع المحاذرة من أن تأخذ مقاربتنا لواقع الأشياء شكل مركزية اثنية مضادة، وفي الوقت الذي نؤكد على تميُّز الدور اليوناني في سيرورة انبناء العقل البشري، فإننا نتعقل هذا الدور ـ بعكس ما يفعله الجابري ـ بمصطلح الاستمرارية، لا بمصطلح القطيعة، مع الحضارات القديمة الأخرى. وخير من يمكن ان يكون لسان حالنا في التأكيد على هذه الاستمرارية هو ذلك المؤرخ والعاشق الكبير للحضارة اليونانية الذي كانه اندريه بونار. يقول: «لقد كان الشعب اليوناني، الذي بنى واحدة من أجمل الحضارات الانسانية، شعباً كغيره من الشعوب، وبدائياً على منوال اكثر البدائيين بدائية. ولقد أنتشت حضارته ونمت ـ بلا معجزة وبتأثير بعض الظروف المواتمة وبالابتكارات المتولدة من ضرورات عمله ـ في نفس تربة الخرافات والفظاعات التي ترسي فيها سائر شعوب العالم جذورها... وما ينبغي أن نلاحظه هو أنه لا الشروط الطبيعية (المناخ والأرض والبحر)، ولا الحقبة التاريخية (تراث الحضارات السابقة)، ولا الشروط الاجتماعية (صراع الفقراء والأغنياء من حيث هو «محرك» للتاريخ) وحدها، بل التقاء هذه العوامل وتضافرها هو ما شكّل الظرف المواتم لولادة الحضارة اليونانية. فإن سألني بعض العلماء أو من يزعمون أنهم

---

(٥٧) موسيل ليبوفتش، في المدخل الى كتاب «العرافة»، المصدر نفسه، ص VIII.

(٥٨) روبير فلاسلير، مصدر آنف الذكر، ص ٣٣١.

كذلك: وماذا تفعل في هذه الحال بـ «المعجزة اليونانية»؟ أجبت: لا وجود لمعجزة يونانية. فمفهوم المعجزة ليس علمياً أصلاً، كما أنه ليس هلّينياً. والمعجزة لا تفسر شيئاً: بل تستعيض عن التفسير بعلامات تعجب. والحق أن الشعب اليوناني لم يفعل سوى أنه طوَّر، في الشروط التي تواجد فيها، وبالوسائل التي كانت في متاحه، وبدون الاستعانة بهبات خاصة هبطت عليه كما يقال من السماء، سيرورة كانت بدأت قبله وأتاحت للجنس البشري ان يحيا وأن يحسِّن شروط حياته. وحسبنا مثال واحد. فلقد بدا على اليونانيين وكأنهم يخترعون، بضرب من المعجزة، العلم، وبالفعل فقد اخترعوه بالمعنى الحديث للكلمة: ابتكروا المنهج العلمي. ولكن لئن فعلوا ذلك، فلأن الكلدانيين والمصريين وآخرين غيرهم كانوا راكموا قبلهم بحقبة مديدة كماً هائلاً من الملاحظات حول الكواكب أو الاشكال الهندسية، وهي الملاحظات التي أتاحت مثلاً للبحارة ان يهتدوا الى طريقهم بحراً، وللفلاحين أن يقيسوا حقولهم، وأن يحددوا مواقيت أشغالهم»[٥٩].

وبكلمة واحدة، ان العقل البشري عندنا هو ثمرة «تراكم تاريخي». ومثله مثل «الرأسمال» عند ماركس، فإنه لا يمكن فهمه في اطوار تطوره اللاحقة بدون ان تؤخذ في الاعتبار سيرورة تراكمه البدائي. وفي هذه السيرورة لا يشكل «العقل اليوناني» بداية مطلقة، بل هو، على تميّزه، موصول تاريخياً بما قبله كما بما بعده. وإنما في هذا النسيج الضامّ ينبغي أن نتحرى عن الموقع المميَّز للعقل اليوناني، وليس في لاهوت الخلق من عدم الذي تميل الى تبنيه، لا محالة، كل نزعة الى مركزية الذات في مجال الانتروبولوجيا الحضارية المقارنة.

* * *

لئن يكن الجابري قد سكت عن المصدر الذي استقى منه صيغة إشكالية العقل، ولئن يكن قد سكت أيضاً عن المصدر الذي استقى منه تحويل هذه الإشكالية الابستمولوجية الى إشكالية انتروبولوجية معيارية في تقييم الحضارات، فإنه بالمقابل يضعنا وجهاً لوجه أمام مجهور به عندما يؤكد ان «البنية العامة لثقافات هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي ـ حسب معلوماتنا الراهنة ـ بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها». فالجملة المعترضة ـ

---

(٥٩) اندريه بونار: **الحضارة اليونانية** La civilisation grecque، الجزء الأول: من الإلياذة الى البارثنون، منشورات كليرفونتين، لوزان ١٩٥٤، ص ٨ ـ ٣٠.

«حسب معلوماتنا الراهنة» ـ لا تدع مجالاً للشك: فما يؤكده الجابري هنا هو ان معلوماته، وبالتالي مصادره ومراجعه، هي كما يقال بالانكليزية Up to date. بعبارة أخرى، ان ما يجهر به الجابري، الذي يكتب ما يكتبه بعد هيغل ـ المسكوت عنه ـ بنحو قرنين أو أقل بقليل من الزمن، هو أنه لا يصدر حكمه على حضارات العقل واللاعقل بناء على المعلومات التي كانت متاحة في حينه لصاحب «الدروس في فلسفة التاريخ»، بل كما يكرر القول مرة أخرى ـ بناء على «المعطيات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم». وهنا ينهض للحال سؤال أول: إذا صدق هذا المجهور به، فهل تكون المعلومات والمعطيات المتجمعة على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين عن شعوب الحضارات القديمة قد سجلت تراكماً لمزيد من الأدلة على «جاهلية» تلك الشعوب وعلى التركيب «السحري» لبنية ثقافتها حتى يدين الجابري اليوم مستوى تطورها العقلي بأقسى مما دانه به بالأمس هيغل؟ أم العكس هو الصحيح، بمعنى ان الحفريات والتنقيبات التاريخية، المستندة الى تطور مرموق في مناهج البحث والقراءة والتأويل، قد كشفت عن أن المعطيات التي كانت متاحة لهيغل في مطلع القرن التاسع عشر عن حضارات تلك الشعوب معطيات ناقصة وغير وافية بالغرض، فضلاً عن أنها مشحونة حتى النخاع بتحيّزات المركزية الاثنية التي كانت واحدة من أهم السمات الغالبة على فكر القرن التاسع عشر ومدعياته «العلموية»، وخاصة ما يتعلق منها بالانتروبولوجيا الحضارية المقارنة؟

لقد لخص كبير مؤرخي الفلسفة ـ من حيث هي ممارسة للعقل المحض ـ في القرن العشرين، عنينا إميل برهييه[٦٠]، حصيلة التنقيبات والكشوف التاريخية الحديثة لعلماء الحضارات الشرقية القديمة وأثرها على تقويم الحياة العقلية لشعوب تلك الحضارات فقال: «طرداً مع تقدم أبحاث الاختصاصيين في الحضارة الهندية والحضارة الصينية، وطرداً مع تكاثر الكشوف التي تنمي، يوماً بعد يوم، معرفتنا بآسيا السابقة القديمة وتعرُّفنا، في أدق التفاصيل، بأمبراطوريات ما كان لنا علم سابقاً حتى بوجودها، نلحظ عمقاً غير مشتبه فيه في الزمان والمكان اللذين مارس فيهما البشر التفكير، كما نلحظ قرابة قابلة للتحقق منها تعطي معنى عينياً وايجابياً

---

(٦٠) ان الانطلاق من وجهة نظر العقل الصرف هو ما يميز «تاريخ الفلسفة»، الذي وضعه برهييه في سبعة مجلدات، عن «تاريخ الفلسفة الغربية» لبرتراند راسل، على سبيل المثال، وهو التاريخ الذي تعامل مع الفلسفة من حيث هي «فكر» و«بالارتباط مع الاحداث السياسية والاجتماعية».

لمفهوم الانسانية»[٦١].

ومع أن إميل برهييه هو صاحب الرأي الذي أخذه عنه بحرفه مؤلفاً «**تاريخ الفلسفة العربية**» اللذان سبق لنا الاستشهاد بقولهما إنه «لا وجود للفلسفة، على نحو ما سماها الاغريق، إلا في التقليد اليوناني، وفي حضارتنا (الغربية) بقدر ما تستمد مقوماتها منه»، فإنه هو ايضاً من يطالب بالتحري عن «تعريف آخر للفلسفة لا يكون جزئياً اكثر مما ينبغي ولا متحيزاً اكثر مما ينبغي». آية ذلك أن حدّ الفلسفة بأنها محض «النظر في العقل بالعقل» يعني عزل التقليد اليوناني عما سواه والحكم على الذات بالعجز سلفاً عن فهمه، وذلك «بقدر ما يتعذر فهم خاتمة القطعة الموسيقية إن فصلت عن بدايتها». والحال أن الشرق القديم حاضر لا في فجر الفلسفة اليونانية، كما عند الفلاسفة قبل سقراط فحسب، ولا في ضحاها، كما عند أفلاطون فحسب، بل كذلك ـ إن تابعنا الاستعارة النهارية التي اعتمدها أحمد أمين في تأريخه للحياة العقلية في الاسلام ـ في ظهرها، وحتى في عصرها ومغربها، اذا ما أخذنا بعين الاعتبار «الأصل السامي لمعظم الفلاسفة الرواقيين، والمناخ الديني الذي تطورت فيه الافلاطونية المحدثة، وغزو المانوية ذات الأصل الايراني»[٦٢].

وانما تجاوزاً لجزئية مفهوم «العقل» ولتحيزه، وانطلاقاً من أن «عبادة العقل» ـ أو وثنيته بتعبير أدق كما رأينا ـ قد لا تعني في سياق الانتروبولوجيا الحضارية المقارنة سوى مركزية غربية مقنّعة ومعقلنة في آن معاً، فقد تصدى ماسون ـ اورسيل للتأريخ لـ «**الفلسفة في الشرق**» ـ هو عمل بات يعد من الكلاسيكيات وقد ترجم الى العربية منذ عام ١٩٧٤ ـ من منظور مفهوم اكثر شمولية هو «الفكر»: فعدم وجود «فلسفة شرقية» بحصر المعنى لا يعني عدم وجود «فكر شرقي». والواقع ان أول ما يلفت النظر في جهود ماسون ـ اورسيل هو رفضه ـ بالاحالة الى العالم

---

(٦١) إميل برهييه: في تقديمه لكتاب «**الفلسفة في الشرق**» الذي كلف بوضعه بول ماسون ـ اورسيل، الاختصاصي في فقه اللغات وفي تاريخ الفلسفة القارن، ليكون ملحقاً اضافياً أول للسبعة مجلدات من تاريخه العام للفلسفة (علماً بأن الملحق الثاني من وضع باسيل ـ ناتاكيس عن «الفلسفة البيزنطية»). انظر: إميل برهييه: Histoire de la philosophie, 1er. Fascicule supplémentaire, la philosophie en orient par Paul Masson - oursel، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الخامسة، باريس ١٩٦٩، ص V.

(٦٢) اميل برهييه، المصدر نفسه، ص VI.

الحضاري القديم ـ لمفهوم «الغرب» بالذات. بل إنه، ضداً على القسمة الجغرافية الهيغلية للتاريخ الكوني، يرفض حتى مفهوم «اوروبا» و«آسيا». فبقدر ما أن العالم الحضاري القديم هو عالم حوض البحر الابيض المتوسط، فإن خط الفصل بين اوروبا وآسيا لا يعدو ان يكون وهماً من أوهام «الخرائط الجغرافية»، إذ لا وجود في الواقع، ودوماً بالإحالة الى حضارات العالم القديم، إلا لقارة واحدة هي «أوراسيا».

وبدون الدخول في أي تفاصيل حول «المساهمة الأوراسية» في تكوين الفكر اليوناني وتطوره، وبدون التوقف عند مدى مديونية العلم اليوناني لعلم مصر وبابل وسورية، ولا سيما في مجالات الحساب والفلك والطبيعيات والكيمياء، وبدون البحث في جزئيات صلات القربى بين تقنيات الخلاص الهندية والصوفية الفيثاغورية والنظريات الرواقية، ولا كذلك بين مذاهب الذرة والتناسخ عند الهنود ونظرية الاعداد عند الفيثاغوريين ونظرية النفس عند افلاطون، وبدون عقد تقاربات وتوازنات بين العقلانية اليونانية التي نشدت حياة انسانية مطابقة للطبيعة، والروحانية المسيحية الشرقية التي راهنت على ما فوق الطبيعة، والفلسفة الهندية وتقنياتها الخلاصية التي أرادت طبيعة محوَّلة عن الطبيعة، والفلسفة الكونفوشية التي نشدت، عن طريق التربية والسياسة، استكمال الطبيعة البشرية، فإن ما يستوقفنا فعلاً في مجهود ماسون ـ اورسيل هو تجاوزه لمفهوم جزئي ومتحيز عن فكر لا مهمة له غير أن يفكر، وعن عقل لا وظيفة له غير أن يتعقل، الى تصور شمولي وكوني حقاً لفكر أو لعقل انساني لا يحصر نفسه بالوظيفة المعرفية، بل يتطلع ايضاً الى أن «يحيا، يصون، يستبق، يدمر ويبني، يحلم أو يعمل، يتعين أو يفارق، يدرب الجسم أو يتدرب مع الجسم، يتعامل بيسر مع الزمان والمكان، فيقرر أن ثمة هنا أو هناك مهام أو مشكلات. يحبّ أو يكره، يولّد او يعقّم. يهتز بكل أوتاره سواء أفي عملياته المنطقية أم في اهتماماته وأهوائه. وقد يعتنق أشباه اعتقادات، كما قد يشك في أقل أحكامه هشاشة». وبكلمة واحدة عقل «يؤسس التقنيات» ولكنه «يخلق أيضاً الالعاب والعروض المسرحية» و«يقود حتى خطوات الراقص»(٦٣).

ونحن نعلم ان الجابري، الذي طرد خارج دائرة تشريحه العقلي كل تعابير الخيال

(٦٣) بول ماسون اورسيل: الفلسفة في الشرق، في «تاريخ الفلسفة» لاميل برهييه، مصدر آنف الذكر، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

الأدبي والعاطفة الفنية، قد لا يسلّم لنا، ولا لماسون ـ اورسيل، هذا التوسيع لمفهوم العقل. ولكن حتى اذا اختزلنا العقل الى محض وظيفته العقلية، أي الى عقل متفلسف، فإننا لا نستطيع أن ننسى ـ وهذا هو الدرس الختامي لماسون اورسيل في إعادة بنائه للفلسفة في الشرق ـ أن «الفلسفة نفسها نسبية الى الحضارات، وأن الحضارات نسبية فيما بينها»[٦٤]. وبعبارة اخرى، ليس لأن الفلسفة الهندية فلسفة روح فإنها تكف عن ان تكون فلسفة. وليس لأن الفلسفة المسيحية فلسفة نفس فإنها تكف عن ان تكون فلسفة. وليس لأن الفلسفة الصينية فلسفة تربية مدنية تكف عن ان تكون فلسفة. وحدّ الفلسفة في اللغة عينها التي اشتقت منها الكلمة هو «حب الحكمة» وليس «حب العقل». وصحيح ان العقل جزء لا يتجزأ من الحكمة، ولكنها هي التي تتضمنه وليس هو الذي يتضمنها. وكما ان الفلسفة اليونانية ليست هي كل الفلسفة، كذلك ليست كل الفلسفة اليونانية فلسفة عقل. بل باستثناء أرسطو، لم تكن الفلسفة اليونانية قط محض فلسفة عقل[٦٥]. ولكن ما العمل ان كان الجابري، مثله مثل ابن رشد من قبل، وربما بغلوّ اكثر بعد، لا يقرّ بصفة الفيلسوف إلا لأرسطو «الآلهي» وحده؟ واذا كان هذا هو واقع الحال في نهاية المطاف، فهل نملك من رد سوى أن نقول إن كل الدلائل تشير الى ان صاحب مشروع «نقد العقل العربي» يجري محاكماته العقلية ومفاضلاته التقييمية ليس فقط على أساس تلك الفكرة الساذجة التي تقرر أنه في مستطاع فلسفة بعينها أن تنهي الفلسفة، بل على أساس فكرة اكثر سذاجة بعد، مفادها أنه في مستطاع فيلسوف واحد ان ينهي الفلاسفة.

ان العقل، بما فيه «العقل الكوني» اليوناني وغير اليوناني، هو دوماً عقل نسبي. وان يكن من آمر مطلق فهو ضرورة «تنسيبه». ولئن يكن مفهوم «العقل» لم يتطور بما هو كذلك في الفكر الهندي، فهذا لا يعني، وكما كان يسود الاعتقاد لدى مؤرخي الفلسفة الاوروبيين في القرن التاسع عشر، ان الفكر الهندي لم يطور مقولات عقلانية، بل يعني فقط، كما تقول مادلين بياردو، المختصة في تاريخ

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٦٥) نعتقد اننا نظلم أرسطو نفسه عندما نتصوره أو نصوره على أنه محض «فيلسوف عقل». فلا ننسَ أن أرسطو، في الفلسفة، هو مؤسس «الميتافيزيقا»، وإن تكن اللفظة نفسها ليست منه بل من نحت تلميذه اندرونيقوس. ولا مرية في ان أرسطو يدين بشهرته لميتافيزيقاه اكثر مما يدين بها لطبيعياته، وبقدر ما يدين بها لمنطقياته.

الفكر الهندي، أن هذا الفكر «لا يدخل في هذه أو تلك من مقولاتنا نحن»[٦٦]. والواقع أن الجابري، بطرده الهند، مع شقيقاتها الصين ومصر وبابل، خارج دائرة العقل، انما يحاكمها كما كان يحاكمها مؤرخو القرن التاسع عشر، قبل أن تتجمع بصدد الهند ـ والشرق إجمالاً ـ تلك الثروة الهائلة من المعلومات التاريخية التي تراكمت ابتداء من مطالع القرن العشرين.

يصور لنا هاينريخ زيمر، وهو استاذ سابق في جامعة كولومبيا ومؤرخ متميز لـ «فلسفات الهند»، الاجواء التي كانت تسود كليات الفلسفة بالجامعات الالمانية في تعاطيها «الاستشراقي»، الهيغلي النسب هو الآخر، مع «الفلسفات» القديمة غير الصادرة عن «النهر اليوناني الخالد» أو غير الرافدة له، فيقول: «عندما كنت طالباً في الجامعة كان مصطلح «الفلسفة الهندية» يعد في العادة بمثابة شيء متناقض Contradiction in adjecto، شبيه بقول القائل المتهافت منطقياً: «فولاذ من خشب». فـ «الفلسفة الهندية» كانت شيئاً لا وجود له، شيئاً من قبيل «عش فرس»، أو كما يقول المناطقة الهنود: «قرون أرنب» أو «ابن امرأة عاقر». وبين جميع الاساتذة الذين كانوا يتسنمون في ذلك الوقت كراسي دائمة للفلسفة، ما كان إلا متحمس واحد منهم، وهو تلميذ لشوبنهاور، يعطي بانتظام دروساً حول الفلسفة الهندية. وبالطبع، كان المستشرقون يقدمون بعض المعلومات ـ يساعدهم بعض التلاميذ المنفردين ـ ولكن ما كان يدور لهم قط في بال ان يتعمقوا في مسألة معرفة هل ثمة وجود لـ «فلسفة هندية». وكل ما كانوا يعثرون عليه في وثائقهم كانوا يؤولونه على أساس فيلولوجي، ثم ينتقلون الى السطر التالي. على ان أساتذة الفلسفة كانوا متفقين على القول ـ تارة بتهذيب وطوراً بصفاقة ـ بأن الفلسفة، بالمعنى الحقيقي للكلمة، لا وجود لها خارج اوروبا»[٦٧].

ولكن في الوقت الذي كان المتربعون على كراسي الفلسفة في الجامعات الالمانية يعجزون عن إدراك العمق والجمال المنطقيين لجملة «ابن امرأة عاقر»، المستعصي استيعابها على المنطق الأرسطي، ويطردون الهند ومناطقتها خارج جنة الفلسفة، كان فلاسفة حقيقيون من امثال فلهلم دلتي (١٨٣٣ ـ ١٩١١)، الذي أقام فلسفته على

---

(٦٦) انظر بحثها عن «الهند» في: **تاريخ الفلسفة** Histoire de la philosophie، الصادر في «موسوعة لابلياد» بإشراف بريس باران، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٩، ص ٩٢.

(٦٧) هاينريخ زيمر: **فلسفات الهند**، الترجمة الفرنسية، منشورات بايو، باريس ١٩٥٣، ص ٢٩ ـ ٣٠.

التمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الروح وقال بالتالي بإمكانية «فهم من الداخل» للانسان والعالم الانساني، يؤكدون على ضرورة توسيع أفق الفلسفة ومفهومها، وعلى وجوب تضمين فلسفات الهند والصين في أي تاريخ شامل للفكر الانساني. فما دام مفكرون دينيون من امثال القديس اغسطينوس والقديس توما الاكويني وبسكال يُدْرَجون، في تاريخ الفلسفة الغربية، في عداد الفلاسفة، فلماذا لا يدرج في عداد هؤلاء كبار الروحانيين الهنود من امثال شنكرا وراما نوجا؟ وما دام أحد لا يماري في أن افلوطين فيلسوف، فلماذا يُتجاهل فيلسوف مثل لاو ـ تسو، مؤلف «**كتاب الطاو والطو**»؟ واذا كان هوبز يحتل موقعه في رأس قائمة الفلاسفة السياسيين، فبأي حق يستبعد منها كونفوشيوس، أبو الفلسفة السياسية الصينية؟ وحتى من وجهة النظر الميتافيزيقية، وهي وجهة نظر مؤسِّسة للفلسفة بما هي كذلك، فإن الفلسفة الهندية تتمتع بامتياز مواصلة التقليد الميتافيزيقي، فيما الفلسفة الغربية نفسها دخلت في قطيعة مع هذا التقليد ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر. على أن هذه الطبيعة الميتافيزيقية للفلسفة الهندية لا تعني أن الفلاسفة الهنود لا يشقون طريقهم الى الحقيقة إلا عن طريق الوجد الصوفي والقطيعة مع العقل الاستدلالي، وأنه لا شأن لهم سوى الخروج من غيبوبة للدخول في غيبوبة. فـ «الفلسفة الهندية، مثلها تماماً مثل الغربية، تقدم معلومات عن البنية القابلة للقياس للنفس البشرية وقدراتها، وتحلل ملكات الانسان العقلية وعملياته الذهنية، وتقيِّم مختلف نظريات الذهن الانساني، وتنشىء طرائق المنطق وقوانينه، وتصنف الاحساسات، وتدرس العمليات التي يتم بها إدراك التجارب وتمثُّلها وتأوُّلها وفهمها. والفلاسفة الهنود، مثلهم مثل فلاسفة الغرب، يصدرون أحكامهم بخصوص القيم العرفية والمعايير الاخلاقية. ويدرسون ايضاً السمات المنظورة للوجود الفينوميني وينقدون معطيات التجربة الخارجية ويستخلصون استنتاجات بخصوص المبادىء التي تتحكم بهذه التجارب». ولكن لئن طورت الهند هي أيضاً علوماً خاصة بالنفس والاخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة، فإن الفلسفة الهندية تظل تفترق عن الفلسفة الغربية الحديثة ـ ولا بد من التشديد هنا على صفة «الحديثة» لأن حكم الفلسفة اليونانية نفسها بصدد هذه النقطة ليس هو حكم الفلسفة الغربية الحديثة ـ بفارق أساسي: فعلى حين ان الشاغل الأساسي لفلاسفة الغرب المحدثين هو شاغل المعرفة ونقل المعرفة، فإن الهدف الدائم الذي يضعه الفلاسفة الهنود نصب أعينهم هو التغيير: «تغيير طبيعة الانسان جذرياً، وفي الوقت نفسه تجديد طريقته في فهم العالم الخارجي وفي فهم وجوده بالذات، وهو تغيير من شأنه أن

يفضي، فيما إذا كتب له كمال النجاح، الى انقلاب كلي، الى ولادة ثانية»[٦٨].

وبالعودة الى المبدأ الممتاز الذي قرره مؤلف «**الفلسفة في الشرق**»: «الفلسفة نسبية الى الحضارات، والحضارات نسبية فيما بينها»، فإن أية نزعة تفاضلية في المقارنة بين الحضارات، كما بين فلسفات الحضارات، تسقط من تلقاء نفسها. فتاريخ الفلسفات المقارن، مثله مثل تاريخ اللغات المقارن، لا يمكن إلا ان يكون وصفياً محضاً، بعيداً عن أي سياق تفاخري. ولو كان للفلسفة اليونانية أو الغربية أن تفخر بأنها طورت منفردة مفهوم «العقل»، ففي وسع الفلسفة الهندية ان تفخر بدورها بأن إنجازها التاريخي الكبير كان تطوير مفهوم «النفس اللاشخصية» (الآتمن) باعتبارها كياناً مستقلاً، مباطناً للشخصية الواعية وللغلاف الجسدي ومفارقاً لمقولات الزمان والمكان والسببية (وهو مفهوم يعقد صلة قربى ما بين الفلسفة الهندية وبين علم النفس التحليلي الحديث في اكتشافه للاشعور، الفردي والجمعي، كبنية تحتية للشخصية الواعية).

وما يصدق على الهند، من حيث عدم صلاحية معيارية مفهوم «العقل» لتقييم حضارتها، يصدق أكثر بعد على الصين. فالصين ما كان لها، حتى أكثر من الهند، أن تطور مفهوم «العقل» لأن اللغة الصينية بالذات ليست منظمة في بنيتها للتعبير عن «مفاهيم» أو لصوغها. فاللغة الصينية، كما يفيدنا الاختصاصيون في حضارة الصين، تبدو وكأنها لا تناسب كثيراً التعبير المجرد عن الافكار. فلا وجود فيها على سبيل المثال لكلمة «شيخوخة»، وإن تكن فيها عشرات الالفاظ للدلالة على مختلف مظاهرها وأطوارها العينية، كالتفريق مثلاً بين الشيخ الذي يحتاج الى مزيد من التغذية، والشيخ المختنق التنفس، والشيخ الذي ما بين الستين والسبعين من العمر، والشيخ الشائخ كثيراً والشيخ الذي على حافة القبر، وهكذا دواليك. كذلك فإن الصينية لا وجود فيها لنعت «كروي» أو «دائري» كنعت مجرد، بل قد يقال للشيء الكروي إنه «مثل البيضة»، وللدائري انه «مثل الحلقة». وقد روى ماتيو ريتشي، وهو من الآباء المرسلين، انه اضطر، كيما يشرح للصينيين بعض عقائد اللاهوت المسيحي، الى أن ينحت او يركّب بالأحرى كلمتي الجوهر والعرض اللتين لا وجود لهما في الصينية كالآتي: فالجوهر هو «زيل - زي - هيه» أي «ما هو قائم بذاته»،

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١١.

والعرض «يل ـ زي ـ هيه» أي «ما هو مستند الى شيء آخر»[٦٩]. واللغة الصينية لا تعرف حتى تجريد الابجدية، فالكتابة الصينية هي عبارة عن رسوم، لا حروف. وقد كان تعداد رسومها الكتابية، الى ما قبل الاصلاح الحديث في القرن العشرين، يناهز العشرة آلاف[٧٠]. وهذه الرسوم ما هي البتة بعلامات او إشارات، كما في الابجديات الاخرى، بل هي على الدوام رموز أو حتى كلمات حية، ومن ثم فإن قدرتها على التعبير العيني لا تضاهى. فالكلمات، كالرسوم التشكيلية، تخاطب العيون مباشرة، كما يقول مرسيل غرانيه، مؤلف الكتاب الذي بات كلاسيكياً في مضماره: «**الفكر الصيني**». والحال ان هذه اللغة عينها، المتنافية والتعبير المجرد، قد «أفلحت في أن تكون لغة حضارية كبيرة وأن تصير وتبقى اداة للثقافة في الشرق الأقصى بأسره». وبحكم طابعها العيني والتشكيلي، وموافقتها «الفكر الذي لا يتطلع الى الاقتصاد في العمليات الذهنية»، فقد «صلحت أداة لواحد من اغنى الآداب واكثرها تنوعاً»[٧١]. ومع أنه لم يقيض للحضارة الصينية، بحكم بنيتها اللغوية بالذات، ان تطور مقولات مجردة من قبيل الزمان والمكان، وحتى العدد، فقد أنتجت بالمقابل فلسفة عريقة. لا فلسفة بمعنى العلم العقلي، بل فلسفة بمعنى الحكمة. فالفلسفة الصينية هي أساساً وجوهراً ذات طابع عملي. ومثلها مثل الفلسفة الهندية، فإن ما تنشده هو التغيير، ولكن ليس تغيير طبيعة الانسان، بل تغيير سلوكه. فالفلسفة الصينية هي ذات غايات سياسية أولاً وأخيراً. ولكن السياسة تعني في الفلسفة الصينية شيئاً أوسع بكثير مما تعنيه لدى أرسطو أو لدى هوبز ومكيافلي. فالسياسية هي النظام الذي يجمع الطبيعة والمجتمع والانسان في وحدة واحدة، في نوع من الانضباط الحضاري الكوني. ولئن لم يطور الصينيون مقولات مجردة من قبيل اللوغوس والجوهر والفعل والقوة، فقد طوروا معاني من قبيل الطاو والين واليانغ هي للنظام الكلي بمثابة إيقاعات وو تائر. ولئن لم يجدوا

---

(٦٩) نقلاً عن كلود هاجيج: **انسان الكلمات: مساهمة ألسنية في العلوم الانسانية** L'homme de paroles: contribution linguistique aux sciences humaines، منشورات فايار، باريس ١٩٨٥، ص ١٤٢.

(٧٠) في أيام هيغل كان عدد الرسوم الكتابية الصينية بالضبط ٩٣٥٣، وان كان هذا الرقم يرتفع الى ١٠٥١٦ «إذا ما زيدت اليه الرسوم المدخلة حديثاً». انظر هيغل: **دروس في فلسفة التاريخ**، ص ١٠٦.

(٧١) مرسيل غرانيه: **الفكر الصيني** La pensée chinoise، منشورات ألبان ميشيل، باريس ١٩٦٨، ص ٣٥ ـ ٥٢.

حاجة الى تطوير منطق استدلالي يقوم على المزواجة بين مقولات الواقع ومقولات العقل، فقد طوروا منطقاً للتراتب أو للفاعلية والمسؤولية يشارك في ايقاع النظام الكلي ويؤسسه معاً. على ان الصينيين، خلافاً للهنود، لم يستسلموا لإغراء اية نزعة صوفية أو روحانية، فمنظومتهم من الرموز تظل عاملة على مستوى السلوك. وبدون أن يقعوا في شباك أي مذهب من مذاهب وحدة الوجود، فإنهم «ما فصلوا قط الانساني عن الطبيعي... وما تصوروا الانساني قط إلا بدلالة الاجتماعي». وهذا ما يضفي على حكمة الصينيين، رغم نفورهم من التجريد، صبغة من العقلانية السكولائية «التي لا تتخيل فوق العالم الانساني عالماً من الوقائع المفارقة». فحكمتهم حكمة انسانية بشكل جذري ومستقلة عن كل ميتافيزيقا. وان يكن ثمة من «معجزة صينية» فهي تأسيسهم لسياسة مدنية خالصة بدون استناد الى أية نظرية ميتافيزيقية حول خلق الكون. فالغائب الكبير عن عالمهم هو الإلّه أو حتى فكرة الإلّه وشريعتهم الوحيدة هي منظومة قواعد السلوك التي تجعل من الانسان كائناً حضارياً: فالانسان يدين بكل شيء للحضارة: يدين لها بتوازنه، بصحته، بنوعية وجوده. ولا يرى الصينيون الى الانسان أبداً معزولاً عن المجتمع، ولا يعزلون أبداً المجتمع عن الطبيعة. ولا يدور لهم في خلد ان يضعوا فوق الوجودات العادية، عالماً من الماهيات الروحية الخالصة، كما لا يفكرون البتة، تعظيماً منهم للكرامة الانسانية، بأن ينسبوا الى الانسان نفساً متمايزة عن جسمه. فالطبيعة واحدة الملكوت. والحياة الكونية خاضعة لنظام واحد يتيم: انه النظام الذي يرسي دعائم الحضارة»[72].

وكما وجدنا مادلين بياردو تعارض تطبيق «مقولاتنا»، أي مقولات الحداثة الغربية، على الفكر الهندي القديم، كذلك يرفض اختصاصي آخر في الفكر الصيني القديم مثل جاك جرنيه قياس **عقلانية** هذا الفكر بدآلة مفهوم «العقل» كما طوره الاغريق والاوروبيون المحدثون. ففي عرض موازٍ قدمه بالمشاركة مع جان بيير فرنان، كبير مؤرخي الحياة العقلية في اليونان، عن «تطور الأفكار في كل من الصين واليونان بين القرن السادس والقرن الثاني قبل الميلاد» قال: «ان الفكر الصيني عقلاني على طريقته لأن مرجعيته انما هي الى نظام انساني واجتماعي ونظام كوني مستقلين عن كل قوة إلّهية مشخّصة. بيد ان لهذا الفكر أطراً وموضوعات

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ و٣٣٩.

خاصة به. ومن ثم فمن العبث أن نتحرى فيه عن اهتمامات فلسفية كانت سائدة في تقليدنا، ومن الظم والاجحاف ان نطبق على تحليله مقولاتنا الخاصة... ولئن يكن العقل الصيني، وهو الآخر ثمرة تجربة انسانية أصيلة، مختلفاً عن العقل اليوناني، فهل هذا معناه أنه يمثل طوراً أدنى في تطور الذهن البشري؟ لو زعمنا ذلك نكون قد نصبنا نمطاً بعينه من الفكر، على كونه خصوصياً هو الآخر، معياراً مطلقاً، ونكون أخيراً قد سلمنا بأنه لا يمكن ان يوجد، خارج الدروب الخاصة التي سلكها الغرب، سوى زيغ وضلال وسوى جهود تدعو الى الهزء لبلوغ العقل الكوني»[٧٣].

وبالعودة الى مفاضلة الجابري بين الحضارات «العليا» التي تمارس «التفكير في العقل» والحضارات «الدنيا» التي لا تمارس سوى «التفكير بالعقل»، فإنه يتبدى لنا واضحاً كيف يمكن لمفهوم بريء وحيادي ومعرفي صرف في الظاهر ومنعقد عليه الإجماع مثل مفهوم «العقل» أن يتحول الى أداة جارحة، الى مبضع يمارس، من وجهة نظر مركزية اثنية سافرة أو مقنعة، عملية استئصال لـ«نوابت» الحضارة و«الطحالب» والاستطالات الطفيلية النامية نمواً عشوائياً و«عقلانياً» في أطراف الجسد المركزي «للعقل الكوني».

وصحيح ان الجابري يقر لكل من «مصر والهند والصين وبابل وغيرها» بأنها «حضارات عظيمة»، لكنه لا يقر لها بهذه العظمة لفظاً إلا ليجردها منها إبستمولوجياً، وهذا في زمن باتت هذه الكلمة تمثل كل كبرياء العلم الحديث. والواقع ان الجابري لا يحتاج حتى الى إصدار حكم تقريري بدونية تلك الحضارات، بل يترك للقارىء، بعد أن يحبسه في إشكالية مغلقة وذات طابع قهري، أن يجد المخرج بنفسه وأن ينتهي من تلقاء ذاته الى استنتاج تلك الدونية. لكن هذه النتيجة «المعقلنة» التي يجبر قارئه على الخلوص اليها في شيء من اللياقة اللفظية هي عينها التي تصل اليها أو تصادر عليها المركزية الاثنية السافرة و«الهوجاء» التي لا تتحفظ في تسمية الاشياء بأسمائها. وحسبنا هنا، كيما نتحقق من تطابق المحصلة الختامية في الحالتين، أن نعقد مقارنة بين استنتاجات الجابري الذي يصدر عن مركزية اثنية ضابطة لنفسها، وبين الأحكام التقريرية التي يطلقها مفكران فرنسيان من طراز

(٧٣) انظر نص مداخلته في كتاب جان بيير فرنان: **الاسطورة والمجتمع في اليونان القديمة Mythe et société en grèce ancienne**، منشورات ماسبيرو، باريس ١٩٧٤، ص ٨٣ ـ ٩١.

تييري مونييه وجان أمار يصدوان عن مركزية اثنية منفلتة من عقالها.

يقول الأول في مقدمته لكتاب الثاني: «**اوروبا صنعت العالم**» ـ وهو عنوان يريد نفسه استفزازياً عن عمد وصلف ـ: «هذا الكتاب يستوعب في بضع مئات من الصفحات ثلاثة آلاف سنة من تاريخ العقل البشري، من الشريعة العبرية الى الفينومينولوجيا الوجودية، أي كل مجرى الأحداث الفكرية المكوِّنة للتاريخ البشري. وأنا أقول وأؤكد: التاريخ البشري، لا التاريخ الاوروبي أو التاريخ «الغربي». إذ أياً ما تكن ذرى الروحانية التي امكن أن ترقى اليها هذه أو تلك من الحضارات الآسيوية، وأياً ما تكن روعة الصياغات الشعرية أو الاخلاقية أو الابداعات التشكيلية المتولدة عن هذه الحضارات، وأياً ما تكن أهمية بعض التيارات الغاذية التي أتت من الشرق الأوسط في بعض الحقب لتندمج في ثقافتنا بطرق مباشرة أو غير مباشرة ـ يذهب بي الفكر هنا الى الزرادشتية اكثر مما يذهب الى الفكر العربي الذي لم يكن إلا فكراً ناقلاً ـ فإنما في ذلك الجناح من البحر الابيض المتوسط الممتد، تبعاً لانزياح بؤر الحضارة المدينية والتجارية والصناعية، نحو ايطاليا وشبه الجزيرة الايبرية واوروبا الاطلسية والراينية، جرى اختراع وصياغة وإطلاق وتغذية العناصر المحركة للتاريخ البشري. وعلى حين كانت الحضارات الكبيرة قبل ذلك الوقت (سومر، الحواضر ما قبل الآرية في حوض الهندوس، مصر السلالات الاولى، كريت المينوسية) وفي غير ذلك المكان (من الفرات الى اليانغسي) تولد وتزدهر وتذبل، تطمرها الغزوات وتدفنها الرمال، وتفترسها أمراض غادرة ومميتة، فلا ينتقش لها وجود إلا في دورات المغامرة الانسانية وهوامشها، قيِّض لعقل واحد دون سواه ان يندفع في وقت من الاوقات في خلق أشكال دينامية نَزَعت، بدون نية مبيَّتة وبحكم ضرورة التطور الكامنة بذرته فيها، نحو السيادة الكونية على التاريخ، ومنذ ذلك الحين، منذ الخروج وعبور سيناء، حدثت انتكاسات وظهرت أخطار عارضة، ولكن لم يحدث توقف: فأوروبا قد صنعت العالم»[٧٤].

وبدوره يضيف جان أمار: «إن الفكر الأوروبي ليس فكراً ضائعاً بين أفكار أخرى، بين أفكار الهند أو أفكار الصين، بل هو عامل محدِّد للتاريخ الكوني. إنه المسؤول عن العالم الحديث... فبدءاً من القرن التاسع عشر باتت اوروبا هي التي

---

(٧٤) تييري مونييه في تقديمه لكتاب جان أمار: اوروبا صنعت العالم l'europe a fait le monde، منشورات لا بلانيت، باريس ١٩٦٦، ص ٨ ـ ٩.

تعيّن للتاريخ نبرته، وباتت اوروبا هي المسؤولة عن الوجه الذي يتلبسه العالم... والفكر الاوروبي ليس محصوراً بالمحيط الجغرافي لأوروبا. بل هو حاضر في كل مكان استوطنه الاوروبيون وأرسوا فيه أرومتهم وأنشأوا فيه الجامعات ورعوا بيوتات الثقافة. وفي مواجهة الفكر الاوروبي (أو الغربي إذا شئنا، فنحن لم نميز عن خطأ أو صواب بينهما) لا وجود لأي فكر آخر من نفس الطبيعة، أي فكر يجعل من العقل أساس الحقيقة: صحيح ان هناك ديانات وميتولوجيات واخلاقيات وحكميات، ولكن لا وجود لفكر يصمد للمقارنة مع الفكر الاوروبي»[٧٥].

وليس من الصعب ان نستشف للمحال نقطة التلاقي بين الاشكاليتين التأسيسيتين لكل من «**تكوين العقل العربي**» و«**اوروبا صنعت العالم**»: إنها دوماً معيارية العقل في سباق التصفية الحضاري. ولكن على حين يتفق الحَكَمان على تحديد هوية الفرس الخاسرة: «الحضارات القديمة» من هندية وصينية ومصرية وبابلية وغيرها، فإنهما بالمقابل يختلفان في تسمية الفرس الرابحة: فهي تغدو عند مؤلف «**تكوين العقل العربي**» ثلاثية: يونانية/ عربية/ أوروبية، بعد أن كانت عند تييري مونييه وجان أمار ثنائية: يونانية/ اوروبية. والحال ان هذا الاختلاف في تحديد موقع العقل في سباق الحضارات تترتب عليه نتائج سيكولوجية عميقة من منظور الجمهور القارىء الذي يتوجه إليه خطاب الحكمين. فالمركزية الاثنية **الموسّعة** التي يصدر عنها ناقد العقل العربي تبدو اكثر قابلية للتمرير وأقدر على انتزاع اقتناع القارىء (العربي) من المركزية الاثنية **المضيّقة** التي يصدر عنها مادح العقل الغربي. ولكن هذا التلقي السيكولوجي المنفتح لا يعني بحد ذاته ان الموقف المعرفي لمؤلف «**تكوين العقل العربي**» أقرب إلى الحقيقة الموضوعية وأصدق تمثيلاً لها من موقف مؤلف «**اوروبا صنعت العالم**». وحسبنا هنا أن نتخيل تغيراً في الجمهور القارىء المفترض لخطاب الجابري. فلو أن هندياً أو صينياً قرأ نص الجابري لما بدا له أقل استفزازية من نص تييري مونييه أو نص جان أمار. وبالمقابل، فإن مما قد يخدّر الحس النقدي للقارىء العربي ويشل قدرته على المحاكمة هو أن الاستراتيجية المباطنة لخطاب الجابري والمبطّنة بغلاف ابستمولوجي تضرب أساساً على الوتر النفسي: فهي تفعل في اتجاه تضميد ما أسميناه «الجرح النرجسي» للعرب منذ أن اكتشفوا أنفسهم، على دوي مدفعية نابليون، متأخرين في مرآة الغرب المتقدم[٧٦]. فالقارىء العربي، أسير هذا الجرح

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٦ و١٤١ و١٩٣.

(٧٦) راجع كتابنا: **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**، مصدر آنف الذكر، ص١٧٨.

الفاغرة شفتاه بغير اندمال منذ نحو قرنين من الزمن، قد يطيب له أن يجد العقل الحضاري الذي ينتمي اليه وقد انزاح موقعه في سلّم التقييم من سافله الى عاليه، وفي هذه الحال، فإن الاستنامة، من موقع الإشباع النرجسي، للنتيجة التي تتمخض عنها الإشكالية الجابرية تمنع من التفكير في صيغة الاشكالية وتصرف الوعي عن التنبه الى ضرورة إخضاعها، في مقدماتها بالذات، للتفكيك. وليس من قبيل الصدفة، من وجهة النظر هذه، ألا تكون أية من المناقشات الواسعة النطاق التي أثارها ـ ولا يزال ـ كتاب «**تكوين العقل العربي**» منذ صدوره قد توقفت عند هذا الجانب من إشكاليته التأسيسية. فلكأن هناك إجماعاً ـ محكوماً بمعنيّات لاشعورية ـ على التسليم للجابري بمقدماته: فما دام موقع الذات في مملكة العقل مضموناً، فلا بأس ان يكون المنفى هو النصيب المقدور للآخر. فهنا، كما في كل جدول للحضور والغياب، لا تمتلىء خانة الذات إلا بقدر ما يتم تفريغ خانة الآخر.

والحال اننا لو تقدمنا خطوة أخرى في تفكيك إشكالية الجابري التأسيسية لتكشفت لنا ـ ناهيك عن بطانتها السيكولوجية تحت عباءتها الابستمولوجية ـ عن أنها محاجّة Argumentation أعطت نفسها شكل قياس برهاني Syllogisme.

وبالفعل، اننا نستطيع ان نعيد بناء الإشكالية الجابرية على شكل المحاكمة التالية:

المقدمة الكبرى: التفكير في العقل درجة في المعقولية أسمى من التفكير بالعقل،

المقدمة الصغرى: العرب واليونانيون والاوروبيون وحدهم مارسوا التفكير في العقل، بينما لم تمارس الحضارات القديمة الأخرى سوى التفكير بالعقل (هذا ان لم نقل إنها لم تمارس أصلاً سوى «التفكير اللاعقلي»)،

النتيجة: إذن درجة العرب (واليونانيين والاوروبيين) من المعقولية ـ أو العقلانية بتعبير أدق ـ أعلى من درجة الهنود والصينيين والبابليين، الخ.

ولئن قلنا ان ما يختفي وراء هذا الشكل من القياس البرهاني[٧٧]، الذي يفترض فيه أن تحظى نتيجته بالتصديق الإجماعي نزولاً عند أمر الضرورة المنطقية، هو محض

---

(٧٧) وهو على كل حال، كما رأينا، قياس دائر بحكم تسلسل مقدمته الكبرى: إذ حتى التفكير في العقل هو تفكير بالعقل.

محاجة، أي قياس من نوع جدلي ينتزع الإقناع بظاهر من الصرامة المنطقية وبباطن من القوة النفسية، فلأن مقدمته الكبرى مبنية على حكم قيمة بينما مقدمته الصغرى منسوجة من حكم واقع.

فخلافاً للبداهة التي تتجلبب بها المقدمة الكبرى، فإن ابن الحضارة الصينية أو الهندية القديمة لا يمكن ان يسلّم للقائس بأن «التفكير في العقل» أسمى درجة في العقلانية من «التفكير بالعقل». فما هو أسمى من التفكير، سواء بالعقل أو في العقل، عند الصيني هو السلوك، وما هو أسمى من التفكير عند الهندي هو التحكم بالتفكير بواسطة تقنية جسمية روحية مثل اليوغا من شأنها ان تحرر الذهن من إكراهات الجسد عن طريق ضبط حركته وإيقاعه وتنفسه. والواقع أنه من منظور النسبية التاريخية والحضارية لمقولة «التفكير» بما هي كذلك، لا يجوز أن يغيب عن البال ان التفكير نفسه لا يعدو ان يكون بالنسبة الى الحضارات القديمة، وحتى الى قطاعات شاسعة من الحضارة الاوروبية الحديثة، «جزيرة صغيرة للغاية في البحر الخضم والمظلم لفاعلية الحياة... وليس من شأنه في غالب الاحوال، في قبالة هذا البحر العميق الذي تعتمل في أسحاقه تيارات الحياة الدفينة، سوى أن يغضّن سطحه»[(٧٨)].

ولكن ليس ابن الحضارة الصينية أو الهندية هو وحده من قد لا يسلّم للجابري مقدمته القياسية الكبرى. فحتى ابن الحضارة الغربية الحديثة، التي كان لها اليد الطولى في تعميم معيارية العقل على صعيد كوني، بات يماري، منذ إطلالة القرن العشرين، في الأولوية المطلقة لمقولة «التفكير في العقل». فالعقل الذي لا شأن له غير ان يفكر في العقل قد ينتهي الى الدوران على محوره، أي في الفراغ. وهذا بالضبط ما حصل للعقل الأرسطي عندما صار لنفسه موضوع نفسه وانصرف الى تأمل ذاته في استغراق تام على أيدي الافلاطونيين المحدثين. ومنذ مطلع الحداثة الاوروبية عاد التفكير في العقل بالعقل ليصير هو الشغل لجميع الأنظمة الميتافيزيقية الكبرى التي دشنها ديكارت في القرن السابع عشر وتابعها كانط في القرن الثامن عشر وأوصلها الى ذروتها هيغل وشلينغ في القرن التاسع عشر. والحال أن هذه

(٧٨) فرانكو لومباردي: «ما بعد المذهب التاريخي»، في الكتاب الجماعي الصادر بعنوان «فلسفة تاريخ الفلسفة Philosophie de l'histoire de la philosophie»، منشورات معهد الدراسات الفلسفية بروما ومكتبة فران بباريس ١٩٥٦، ص ٢٠٣ و٢٠٧.

الأنظمة الميتافيزيقية، التي احتكرت التفكير في العقل، أوشكت ان تتحول هي ذاتها الى ملجأ للاعقلانية، وذلك بقدر ما شادت نفسها على هامش العلم وبموازاته، وأحياناً بمضادته. وابتداء من مطالع القرن العشرين، وإزاء التطور العلمي المنقطع النظير والفتوحات الثورية للفيزياء الحديثة، فقد العقل الى حد كبير سؤدده، وأصبح مطالباً على يد فيلسوف «علمي» مثل غاستون باشلار ـ كما سنرى ـ بأن يكون تابعاً للعلم في تفكيره بنفسه. فإشكالية العقل والنقل في القرون الوسطى، وإشكالية العلم والدين في القرون الثلاثة الاولى من الحداثة الاوروبية، تحولت الى إشكالية علم وعقل في القرن العشرين. فعلى ضوء كشوف العلم وفتوحاته بات العقل مطالباً بمراجعة مستمرة لمقولاته. وإنما في هذا السياق صاغ لالاند، في شبه تواقت مع برغسون، إشكاليته عن العقل المكوِّن والعقل المكوَّن. ونظراً الى أن مصائر نظرية العقل هذه ستكون موضوع فصل تالٍ، فإنه يكفينا هنا التنويه بأن إشكالية التفكير في العقل بالعقل لم تعد مطابقة. فالعقل مطالب اليوم بالتفكير بنفسه بوساطة العلم. واذا لم يستطع هذا العقل ان يهضم منجزات العلم المنفتحة على أفق لا متناهٍ، فقد يصير هو نفسه لا عقلانياً. والإسهام الاميركي ـ كما الاسهام الياباني اللاحق ـ في الحضارة الحديثة من منطلق براغماتي، أي منطلق يعطي الاولوية للتفكير بالعقل على التفكير في العقل، قد قطع دابر كل شك: فأسمى درجات العقلانية يمثلها اليوم **العقل العلمي**. والحال أن موضوع هذا العقل ليس «العقل»، بل العالم وبنية المادة والكون قاطبة. وقد تكون مهمة الفلسفة لا تزال هي «التفكير في العقل»، ولكن الفلسفة نفسها كفت عن ان تكون هي المجال الأول لتظاهر العقلانية. والحال أن الاشكالية الجابرية عن سمو «التفكير في العقل» تبدو فائتة تاريخياً: فهي لا تزال تتكلم بلغة التعالي الميتافيزيقي للعقل في عصر سيادة العلم والعقلانية العلمية.

واذا جئنا الآن الى المقدمة الصغرى، التي تسجل على كل حال انقطاعاً منطقياً مع المقدمة الكبرى، إذ تنقل القياس من مستوى حكم القيمة الى مستوى حكم الواقع، وجدناها لا تستوعب هي الأخرى الواقع الذي تدعي استيعابه، لا في منطوقها أو مسكوتها، ولا في محصورها أو مستثناها.

فهي إذ تصادر على أن اليونانيين والعرب والاوروبيين «وحدهم مارسوا التفكير في العقل»، فإنها تسكت أولاً عن أن «التفكير في العقل» ليس معطى فطرياً أو انثولوجياً، بل هو أساساً وأصلاً معطى تاريخي. فقد كان يقتضي أولاً ان يكون

العقل البشري قد تَبَنْيَن وتطور بما فيه الكفاية ليمارس التفكير المنطقي، كما يقتضي ثانياً ان يكون مفهوم «العقل» نفسه قد رأى النور، وهي سيرورة كانت مشروطة بدورها بانتقال البشرية من مرحلة التفكير الجمعي الى مرحلة التفكير الشخصي. والحال ان مثل هذا التطور على صعيد البنية الذهنية كان مرهوناً بتطور مسبق ومواز على صعيد الادوات المادية للتفكير: الورق والأبجدية. فركائز الكتابة «البدائية» من حجر وفخار وعظم ما كانت تسمح للتفكير بأن يجاوز المرحلة الجمعية. وذلك هو أيضاً شأن الكتابة التي بقيت طوال المرحلة الهيروغليفية، وحتى المسمارية، مقصورة على طبقة محترفة من الكَتَبة. وكان لا بد من اختراع الأبجدية، التي تقل حروفها عن الثلاثين ـ بدلاً من المئات كما في حالة الكتابة المسمارية أو الآلاف كما في حالة الكتابة الهيروغليفية ـ حتى يصير في مستطاع «الشخص» بما هو كذلك، وبدون أن يكون منتمياً بالضرورة الى طبقة الكَتَبة المحترفين والمتوارثين لصنعتهم في أغلب الاحيان أباً عن جد، أن يتملك «الحرف» وأن يمارس فعل الكتابة لحسابه الخاص. وفضلاً عن ذلك فإن الابجدية كان من شأنها بحد ذاتها، وبحكم الطابع الشكلي والاصطلاحي لرموزها، ان تطور ملكة التفكير المجرد، مثلها في ذلك مثل الأعداد التي أتاح ابتكارها للبشرية أن تحقق قفزة مرموقة في العمليات الحسابية المجردة ما كان يسمح بها العد على ركائز مادية، مجسّمة وغليظة، من قبيل أصابع اليد أو الحصى أو الأصداف. والى ثورة الابجدية ينبغي ان نضيف ثورة «تصنيع» ورق البرديّ كحامل للمادة المكتوبة. فمع البردي ظهر لأول مرة في التاريخ «الكتاب» في شكل ملف اولاً قبل ان يأخذ في وقت لاحق شكله الدفتري الذي ما زال معتمداً الى اليوم. والحال أنه لا معنى، بل من الظلم التاريخي أن تثار إشكالية «التفكير في العقل» بالنسبة الى شعوب ما أتاح لها التطور التاريخي أن تنتقل الى مرحلة الكتابة الابجدية وعلى ركائز من ورق البردي، أو الرق في زمن لاحق. وعندما يؤكد الجابري من باب التبخيس الحضاري أن البابليين أو المصريين القدامى لم يمارسوا التفكير في العقل، فإن ما يسكت عنه وما يغيّبه عن وعي قارئه هو أن ذلك كان من مستحيلات التاريخ بالنسبة اليهم. وهو لا يثبت، بتطبيقه إشكالية التفكير في العقل أو عدمه على تلك الشعوب، نقصاً أو عجزاً ما تكوينياً في بنيتها العقلية والتفكيرية بقدر ما يثبت صدوره هو نفسه عن «لا مفكّر فيه»، وهو المشروطية التاريخية والمادية، بل والتقنية إن جاز التعبير، لفعل التفكير النظري من حيث ارتباطه أداتياً بفعلي الكتابة والقراءة. وبدلاً من التعالي على تلك الشعوب من

مواقع المركزية الاثنية المحصّنة بالمدعيات الابستمولوجية، فقد كان من الأجدر، ولو بالرجوع الى معطيات المنهج التاريخي الاكثر تواضعاً، التوقف بإعجاب أمام إسهامها في مراكمة المعرفة البشرية وتطويرها رغم بدائية الوسائل الكتابية التي كانت في متناحها، على نحو ما تقدمت الإشارة اليه بالنسبة الى تلك «الموسوعة» التي ضمتها مكتبة نينوى الفخارية. والواقع أن هذه المشروطية الكتابية لظهور «العقل في التاريخ» هي ما ينزع الى تناسيه سائر ممارسي المركزية الاثنية الاوروبية من مؤمثلي الحضارة اليونانية والبزوغ غير المسبوق للعقل اليوناني[٧٩]. وحسبنا ان نضرب على ذلك مثالاً واحداً. فجاكلين دي روميلي، وهي واحدة من المستهلنين المعاصرين الذين أسهموا بأوفر قسط في رسم صورة «مثالية بقدر ما هي غير واقعية» لليونان، تتوقف مشدوهة، في تصديرها العام أيضاً لأحدث كتاب لها، عند كون اليونان أول حضارة كتابة وأول حضارة عقل (لوغوس) في التاريخ[٨٠]. والحال ان ما بدا لمؤلفة كتاب «لماذا اليونان»؟ وكأنه سر إثنولوجي، قابل للجلاء متى ما قلبنا واو العطف الرابطة بين الحضارتين الى أداة تعليل: فاليونان كانت حضارة عقل لأنها كانت حضارة كتابة. ودي روميلي هي من تلاحظ أصلاً أن «هوميروس والكتابة متعاصران»[٨١]. ولكن عندما نقيم علاقة التلازم هذه بين الكتابة والعقل، نكون مضطرين ضرورةً الى تبرئة ذمة جميع الشعوب القديمة التي ما كان لها أن تدشن «حضارة لوغوس» - من حيث ان اللوغوس هو بالتعريف عقل مكتوب - ما دامت اعطت عطاءها الحضاري قبل اكتشاف الكتابة الأبجدية. واذا أخذنا بعين الاعتبار ان الكتابة الأبجدية قد ابتكرت من قبل الفينيقيين في مطلع الألف الأول ق.م،

---

(٧٩) عندما نتحدث عن «ممارسي المركزية الاثنية الاوروبية» فإننا لا نعفي منهم بعض مؤرخي الفلسفة العرب الذين تبنوا وأعادوا إنتاج تلك المركزية الاوروبية لحسابهم الخاص ودونما مساءلة نقدية، ومنهم على سبيل المثال عبد الرحمن بدوي الذي سبق الجابري بنصف قرن كامل الى التغني بميلاد العقل اليوناني كعقل كوني للبشرية جمعاء عندما افتتح كتابه «ربيع الفكر اليوناني»، الصادر عام ١٩٤٣، بتصدير عام أعطاه شكل نشيد قدسي يحاكي صلاة ارنست رينان المشهورة عند الاكروبول: «هاهنا معبد الروح، فطوبى للداخلين، وهاهنا ميلاد العقل، فهلموا نحتفل به يا من بالعقل تؤمنون. هلموا، فهنا، وفي لحظة قدسية عالية، اعترت الروح الانسانية لأول مرة هزة الخلق، فانتفض عنها جنين العقل، وبالعقل كان الانسان الاعلى» (**ربيع الفكر اليوناني**، الطبعة الخامسة، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩).

(٨٠) جاكلين دي روميلي: **لماذا اليونان؟** Pourquoi la Grèce، منشورات فالوا، باريس ١٩٩٢، ص ١٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

وأنها انتقلت الى اليونانيين في نحو القرن الثامن أو السابع ق.م، وأن هؤلاء الاخيرين قد استغرقوا قرناً آخر من الزمن قبل ان يطوروها ويضيفوا اليها الأحرف الصوائت التي تحتاجها كتابة لغتهم (إذ ان الفينيقية، ككل اللغات السامية، لا تعرف سوى الصوامت)، فلنا أن نقدر أن «اللوغوس» ما كان له ان يعلن عن ظهوره قبل القرن السادس ق.م، وذلك هو القرن عينه الذي تهجّى فيه طاليس بأول حروف الفلسفة. وليس من قبيل الصدفة ان تكون مدينة جبيل الفينيقية قد أضحت في ذلك القرن ايضاً أول مرفأ في العالم المتوسطي مصدِّر لورق البردي المستورد من مصر[٨٢]. وبديهي ان هذا الرابط بين العقل اليوناني المكتوب والوسيط الفينيقي، المتمثل بأداتي الكتابة: الابجدية والورق، لا يُنظر اليه بعين الرضا من قبل بعض ممارسي المركزية الاثنية الاوروبية الذين لا يطيقون ان يكون للساميين أي دور في ظهور اللوغوس في التاريخ. ومن هنا نجد بعضهم يضرب عرض الحائط بجميع كشوف علماء الآثار والعاديات ليؤكد بصفاقة ان الأبجدية ليست من ابتكار الفينيقيين[٨٣]. وحتى بعد قرن كامل من ثبوت واقعية هذه المأثرة التاريخية، فإن المعانين من «الرهاب الفينيقي» Phénicophobie، على حد تسمية فكتور بيرار، لايزالون يمارون في ان تكون أبجدية الصوامت التي ابتكرها الفينيقيون تستحق فعلاً اسم الابجدية[٨٤]. واذا ما أسقط بعد ذلك في أيدي هؤلاء المؤرخين

---

(٨٢) كما تدين البشرية للفينيقيين باختراع الابجدية، كذلك تدين لهم بابتكار الكتاب، أو اسمه على الأقل: ففي جميع اللغات اللاتينية يقال للكتاب المقدس ـ السلف الأول لكل كتاب لاحق ـ Bible، ومن هذا اللفظ تشتق جميع المفردات ذات الصلة بالكتابة والكتب. والحال ان هذا اللفظ عينه مقتبس من اسم مدينة جبيل باليوناني: بيبلوس، أي مدينة ورق البردي (بابيروس). أضف الى ذلك أن «الكاتب» يقال له باليونانية الكريتية «المتفينق» Poinikistas على ما يفيدنا نيقولاس بورسل (راجع مساهمة هذا الاخير في كتاب: **الحاضرة اليونانية من هوميروس الى الاسكندر**، تحرير موراي وبرايس، الترجمة الفرنسية، منشورات لاديكوفرْت، باريس ١٩٩٢، ص ٧٠.

(٨٣) من هؤلاء في المانيا، في القرن التاسع عشر، أ. ملخوفر وي. بيلوخ، وفي فرنسا، في القرن العشرين، ايزودور ليفي وأستاذه ريناخ الذي دفع به رهابه من الفينيقيين الى ان «يكتشف» للابجدية أصولاً غالية ـ رومانية. وهذا مع ان الاغريق القدامى أنفسهم اعترفوا بمديونيتهم تلك للفينيقيين، سواء تصريحاً بلسان هيرودوتس (التاريخ، ك ٥، ف ٥٨)، أو ضمنياً من خلال الاحتفاظ من الأبجدية الفينيقية بأشكال حروفها وترتيبها وأسماء رموزها: فالألف (Alpha) تعني الجاموس بالفينيقية، والباء (Beta) تعني البيت، وهكذا دواليك.

(٨٤) على هذا النحو بقي مرسيل كونش، استاذ الهلينيات السابق في السوربون، يتساءل حتى عام ١٩٩١ عما اذا كانت «الابجدية المنسوبة تقليدياً الى الساميين، وحصراً الى الفينيقيين، تستحق اسم=

«اللاساميين» وسدت امامهم جيمع منافذ الهرب، انبروا يشكككون في ان يكون الفينيقيون الذين أسدوا للثقافة البشرية تلك الخدمة، وكان لهم إسهام مؤكد في تكوين العقل اليوناني، هم من الساميين أصلاً[٨٥].

هنا يثور سؤال: اذا صح أنه ما كان لأي شعب حضاري قديم ان ينتقل الى مرحلة «التفكير في العقل» قبل ثورة تطوير الابجدية على أيدي الفينيقيين في مطلع الألف الأول ق.م، فلماذا لم يكن هؤلاء الفينيقيون أنفسهم سباقين لليونانيين، أو مزامنين لهم على الأقل، في ممارسة التفكير النظري؟

ان الإجابة عن هذا السؤال تصطدم بكون الفينيقيين لم يخلفوا تراثاً مكتوباً. ولكن هذه ليست عقبة نهائية. فلئن لم يخلف الفينيقيون تراثاً مكتوباً، فهذا لا يعني أنهم لم يكتبوا وإلا لتعذر علينا أصلاً ان ندرك علة للتطور المدهش الذي أصابته الأبجدية على أيديهم. وإنما كل الظن أن تراثهم المكتوب لم يصمد لعوادي الزمن، ولا لعداء خصومهم من اليونان والرومان ممن نافسوهم على السيادة في البحر الابيض المتوسط شرقاً وغرباً. ولا ننسَ على كل حال أن عواصم الفينيقيين الثلاث قد حلّ بها دمار شامل ومُحيت من وجه الأرض وأولاها صيدا التي دمرت في الحرب مع الفرس في القرن السابع ق.م، وثانيتها صور التي صب عليها الاسكندر المقدوني نقمته في القرن الرابع ق.م فأحرقها وأعدم نحواً من عشرين الفاً من رجالها، وثالثتها قرطاجة التي محقها الرومان محقاً في القرن الثاني ق.م وسووا عمرانها بالارض ورشوا ترابها بالملح حتى لا ينبت فيها ثانية حجر. ورغم ذلك فإننا لا نعدم إشارات «يونانية» الى وجود كتاب فينيقيين من امثال قدموس الملطي، الذي تعود اليه، قبل هيرودوتس بقرن، أبوة علم التاريخ، وماخوس الصيدوني الذي ثمة

= الابجدية؟» (انظر كتابه عن انكسماندرس: شذرات وشهادات Anaximandre: fragments et témoignages، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٩١، ص ٤٩). ومن قبله كان إ. غيلت اكد ان «انظمة الكتابة المقطعية لدى الساميين الغربيين لا تمثل ابجدية حقيقية» لأنه «اذا كان تعريف الابجدية أنها نظام من العلامات يعبر عن أصوات اللغة صوتاً صوتاً، فأول ابجدية تستأهل هذا الاسم هي ابجدية الاغريق» (انظر كتابه: نحو نظرية للكتابة pour une théorie de l'écriture، الترجمة الفرنسية، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٧١، ص ١٨٥).

(٨٥) ذلك هو موقف ليون غوتيه، تلميذ رينان، الذي أصرّ منذ عام ١٩٠٠ على «استبعاد الفينيقيين تماماً من المناقشة لأنهم لا يتاخمون الصحراء ولأنه يبقى على الاخص شك حول أصلهم السامي القح» (انظر كتابه: الفلسفة المسلمة La philosophie Musulmane، منشورات ارنست لورو، باريس ١٩٠٠، ص ٢٣).

مأثور - منسوب الى أرسطو نفسه - يرجع أصل الفلسفة إليه[٨٦]. ولهيرودوتس ندين بأول إشارة الى وجود «كتب فينيقية». ففي معرض تنويهه بدين اليونانيين للفينيقيين بأبجديتهم التي حملها اليهم - «مع معارف كثيرة» - قدموس الذي قدم من صور للاستقرار مع قومه، «القدميين»، في بلاد اليونان، قال أبو التاريخ: «لقد استعاروا حروفهم من الفينيقيين الذين علموهم إياها، واستعملوها بعد تعديل طفيف، وإذ استعملوها أطلقوا عليها كما هو حق - نظراً الى أن الفينيقيين هم الذين ادخلوها الى اليونان - اسم فوينيقيا Phoinikeia. كذلك يطلق الايونيون حسب العرف القديم على كتب البيبلوس (أي البردي = بابيروس) اسم «الدفاتر» Diphtères لأنهم، بالنظر الى ندرة البردي، كانوا يستعملون قبل ذلك جلوداً[٨٧] Diphtera، سواء جلود العنز أو الخرفان؛ والى يومي هذا لا يزال كثيرون من البرابرة يكتبون على هذا النوع من الجلود»[٨٨]. وقد تكررت الإشارة الى «الكتب الفينيقية» Libri Punici يوم إحراق الرومان لمدينة قرطاجة عام ١٤٦ ق.م. فقد ذكر بلينوس الاكبر (٢٣ - ٧٩ ب.م) أنه «عند فتح قرطاجة قرر مجلس شيوخنا (الروماني) توزيع الكتب التي كانت **تضمها مكتباتها**[٨٩] على ملوك افريقيا الصغار» وخصّ في الوقت نفسه ماجون القرطاجي «بشرف عظيم إذ رسم بأن كتب هذا المؤلف الثمانية والعشرين، وكتبه وحده، هي التي ستترجم الى اللاتينية. . . وقد اوكلت المهمة الى أشخاص ضليعين باللغة الفينيقية، وكان خير من اضطلع بها د. سالينوس، وهو شخص كريم المحتد»[٩٠]. وكان سبق لمرقس فارون (١١٦ - ٢٧ ق.م)، وهو من «أعلم الرومان» كما وُصف، أن تحدث عن ماجون القرطاجي بتعظيم: «إن المؤلفين الذين عالجوا باليونانية (في باب الزراعة) هذه المسألة أو تلك، في هذا الموضع أو ذاك، ينيفون على الخمسين. ولكن شهرة ماجون القرطاجي تبزّ

---

(٨٦) ديوجانس اللايرتي: **سِيَر مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم واقوالهم** Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres، ترجمة روبير جيناي، منشورات غارنييه - فلاماريون، باريس ١٩٦٥، المدخل، المجلد الأول، ص ٣٩.

(٨٧) ذلك هو إذن مصدر كلمة «دفتر» في العربية.

(٨٨) هيرودوتس: **التواريخ** Histoires، ك ٥، ف ٥٨، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة ف. لوغران، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٦٨، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٨٩) التسويد منا.

(٩٠) بلينوس الاكبر: **التاريخ الطبيعي**، ك ١٨، ف ٢٢ - ٢٣، نقلاً عن كلود بوران وكورين بونيه: **الفينيقيون، بحارة القارات الثلاث** Les phéniciens, marins des trois continents، منشورات أرمان كولان، باريس ١٩٩٢، ص ٢٢٤.

شهرتهم جميعاً: فقد كتب باللغة الفينيقية، وطرق موضوعات شتى في ثمانية وعشرين كتاباً ترجمها ديونيسيوس العتيقي في عشرين كتاباً وبعث بها باللغة اليونانية الى رئيس القضاة سكستيليوس»[٩١]. هذا عن كتاب المهندس الزراعي ماجون، فماذا عن تلك «الكتب الفينيقية» التي أخذت من مكتبات قرطاجة قبل إحراقها ووزعت على صغار ملوك افريقيا؟ إن آخر إشارة اليها في العصور القديمة ترد بقلم القديس اغسطينوس الذي كتب في نهاية القرن الرابع الميلادي رسالة الى نحوي من مدينة مجاورة هي مادورا (وربما كانت في الأصل «المدوّرة») يعرف باسم مكسيموس يقول: «إن في الكتب الفينيقية، على حد ما يروي أفقه العلماء، قدراً كبيراً من العلم والحكمة»[٩٢].

ولكن مساهمة الفينيقيين المبكرة في عملية «التفكير في العقل» لا تقف عند حدود تراثهم ـ البائد أو المباد ـ المكتوب بالفينيقية، بل تشمل أساساً تراثهم المكتوب باليونانية. فأقل ما يمكن قوله من وجهة النظر هذه هو ان الفينيقيين كانوا شركاء أساسيين في العقل اليوناني من لحظة ظهوره الأولى. فبدون ان نأخذ في اعتبارنا بعض النظريات التي تؤكد أن «**الاوذيسه**» نفسها لا تعدو ان تكون، في صيغتها المتداولة حالياً، طبقة حديثة جرى تنضيدها فوق طبقة فينيقية قديمة وطبقة سامية أقدم منها[٩٣] ـ وهي ظاهرة يعرفها الأدب العربي نفسه من خلال قصة **ألف ليلة وليلة** التي تراكبت فوق نواتها الهندية والفارسية بَصّلة بغدادية عباسية وقشرة مملوكية مصرية ـ فسنلاحظ ان ميلاد الفلسفة اليونانية يبقى ظاهرة «عجائبية»، أي غير قابلة

---

(٩١) نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٢٢٥. والجدير بالذكر أن ديونيسيوس المشار اليه هو من «عتيقة» Utique، وهي المدينة القديمة المجاورة لقرطاجة التي يعني اسمها بالفينيقية «المدينة الجديدة».

(٩٢) القديس اغسطينوس، الرسالة ١٧٢، نقلاً عن: سيرج لانسل: **قرطاجة** Carthage، منشورات فايار، باريس ١٩٩٢، ص ٣٧٧.

(٩٣) ممن قال في وقت مبكر بهذه النظرية فكتور بيرار في كتابه «**الفينيقيون والاوذيسه**» الصادر عام ١٩٠٢. وقد عاد الى توكيدها في كتابه «**إبحارات أوليس**» حيث قال إن الفينيقيين والساميين قدموا للملحمة «كتلة الرخام»، فصاغ منها اليونانيون التمثال» (انظر: **إبحارات اوليس** Les navigations d'ulysse، الطبعة الجديدة، منشورات أرمان كولان، باريس ١٩٧١، المجلد الرابع، ص ٤٩٢).
ورغم أن خصوم بيرار من المستهلنين «اللاساميين» سارعوا الى اتهامه بـ «الهوس الفينيقي» Phénicomanie، إلا ان التنقيبات الحديثة قد اثبتت صحة حدوسه وفروضه، أو هذا على الأقل ما يؤكده فرنان بروديل، ذلك المؤرخ الكبير لـ «**البحر الابيض المتوسط**» في كتابه الذي يحمل بالتحديد هذا العنوان.

لتعليل عقلاني، ما لم تؤخذ بعين الاعتبار المساهمة الفينيقية والشروط التاريخية التي أتاحت إمكانيتها. فالفلسفة اليونانية ـ كما سنفصّل لاحقاً ـ لم ترَ النور في اثينا ولا في البر اليوناني، بل في إيونيا في ساحل آسيا الصغرى، وفي عاصمتها ملطية، المدينة اليونانية ـ الفينيقية المختلطة سكاناً والمزدوجة لغة. وأول الفلاسفة كان ـ بشهادة هيرودوتس ـ «من أصل فينيقي»[٩٤]. وربما كان كذلك أصل «قريبه وتلميذه» انكسماندرس و«تلميذ تلميذه» انكسمانس[٩٥]. وفيثاغورس، الذي كان على ما يقال أول من نحت كلمة «فلسفة» بمعنى «حبّ الحكمة»، ينسب الى أصول فينيقية مباشرة أو غير مباشرة. وشهادة كليمنضوس الاسكندري (نحو ١٥٠ ـ ٢١٦ ب.م) في ذلك قاطعة: «كان فيثاغورس، ابن مناسارخوس، على حد رواية هيبوبوطس، متحدراً من ساموس[٩٦]. أما بحسب رواية ارسطوكسانس، في كتابه عن «حياة فيثاغورس»، وروايتي ارسطرخس وثيوبومبوس، فكان صورانياً[٩٧]، وبحسب رواية نيانطس كان إما سورياً أو صورياً. إذن يتفق رأي معظم المؤلفين على ان فيثاغورس كان من أصل بربري»[٩٨]. ويستعيد فرفوريوس الصوري (٢٣٤ ـ ٣٠٥)، كاتب «سيرة فيثاغورس»، التقليد نفسه، فيؤكد على أن «الاكثرين يتفقون على ان والد فيثاغورس هو مناسارخوس، وان كانوا يختلفون على أصل هذا الأخير. فبعضهم يجعله ساموياً، ونيانطس، في الكتاب الخامس من **قصصه**، يجعله سورياً من صور في سورية... وان كان نيانطس نفسه هو من يذكر أن آخرين يجعلونه واحداً من الصورانيين الذين استعمروا لمنوس»[٩٩]. والاصل الفينيقي

---

(٩٤) **التواريخ**، ك ١، ف ١٧٠، مصدر آنف الذكر، ص ١٧١.

(٩٥) التوكيد على هذه القرابة ـ ومنها نستنتج وحدة الاصل ـ تقليد يعود بصفة خاصة الى سترابون، صاحب «**الجغرافية**».

(٩٦) أو سامية، أي العالية، بلغة مؤسسيها الفينيقيين، وهي من الجزر الايونية في قبالة ملطية.

(٩٧) البحر الصوراني Tyrrhénienne: هو الاسم الذي أطلقه الفينيقيون على ذلك الجزء من البحر الابيض المتوسط الغربي الذي اقاموا فيه، قبل الاغريق، مستوطنات لهم ما بين كورسيكا وسردينيا وصقلية وشبه جزيرة ايطاليا.

(٩٨) كليمنضوس الاسكندري: الطنافس، ك ١، ف ٦٢؛ نقلاً عن هـ. ديلز: **شذرات من القبسقراطيين**، الترجمة الفرنسية تحت عنوان: **القبسقراطيون** Les présocratiques، منشورات غاليمار، باريس ١٩٨٨، ص ٥٧.

(٩٩) فورفوريوس: **حياة فيثاغورس ورسالة الى مرقلا**، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة إ. دي بلاس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٨٢، ص ١.

يحمله، في اسمه بالذات، زينون الايلي، مخترع الجدل، وزينون القطيني، مؤسس الرواقية[١٠٠]، وفيما يخص هذا الاسم الفينيقي أو السامي الوقع[١٠١]، أحصى ديوجانس اللايرتي - وهو أهم مصادرنا البيليوغرافية للفلسفة اليونانية القديمة - ثمانية «زينونين». ومن الرواقيين الذي يحملون في نسبتهم علامة انتمائهم الفينيقي: فرسايوس القطيني وهاريلوس القرطاجي وبويثوس الصيدوني وابولونيوس الصوري وانطيفاطر الصوري وديودورس الصوري[١٠٢] وجامينوس الصوري وزينون الصيدوني[١٠٣]. والى هذه القائمة الرواقية نستطيع ان نضيف فيلسوفاً كلبياً هو مانيبوس الغديري، وآخر أكاديمياً هو اقليتوماخس القرطاجي. فالأول كان «عبداً فينيقياً قبل أن يتحرر ويصير مواطناً في طيبة»[١٠٤]. وقد ابتكر نوعاً أدبياً جديداً هو الهجاء المنسوب الى اسمه. وقد «لاقت كتاباته الغزيرة نجاحاً هائلاً في حينه - أي في القرن الثالث ق.م - ولكنها ضاعت كلها، وقلّما يُعوَّض ضياع كهذا»[١٠٥]. أما الثاني، فكان يُعرف باسمه الفينيقي «أزربعل»، وبهذا الاسم كان يتفلسف في بلده. وقد كتب اكثر من اربعين مجلداً، وخلف قرنيادس (في رئاسة الاكاديمية الافلاطونية)، وشرح خير افكاره في كتاباته. وبرّز في النحل الثلاث: الاكاديمية

(١٠٠) نسبة على التوالي الى ايليا، أهم مستوطنة أنشأها الفينيقيون في البحر الصوراني على الساحل الغربي لايطاليا الجنوبية، والى قطين (أو قطيم التوراتية) كبرى المستوطنات الفينيقية في جزيرة قبرص. وقد أنجبت ايليا، فضلاً عن زينون المنسوب اليها، برمنيدس، وربما ايضاً لويقيبوس الذي كان على كل حال تلميذاً لزينون، وكذلك مؤسس المدرسة الشكية فورون. وعلى حين ان «الفينيقي» هو واحد من الألقاب الاخرى التي عرف بها زينون الرواقي، فإن زينون الايلي كان يصر على نسبة نفسه الى مدينته باسمها الفينيقي «حويلة»، التي سميت فيما بعد «ايليا»، وقد «فضلها دوماً، وهي المستوطنة الفينيقية، مسقط رأسه، المدينة البسيطة التي اعتادت على إنجاب أهل الخير، على عظمة اثينا: فبدلاً من أن يقصد اثينا ليقطنها، أقام طوال حياته في ايليا» (ديوجانس اللايرتي، الكتاب التاسع، م ٢، ص١٧٦).

(١٠١) لا يزال اسم زينون (تصغير زين) دارج الاستعمال الى يومنا هذا في بعض مناطق سوريا ولبنان.

(١٠٢) وهو من أهمهم بإطلاق، إذ تزعم المدرسة المشائية في اثينا في القرن الثاني ق.م، ومعنى اسمه المترجم: هبة الله.

(١٠٣) فيما يتعلق بهذا «التأصيل الفينيقي» للفلسفة يمكن الرجوع، بشيء من الحذر النقدي، الى كتاب فؤاد عمون: إرث الفينيقيين الى الفلسفة Le legs des phéniciens à la philosophie، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(١٠٤) ديوجانس اللايرتي، الكتاب السادس، م ٢، ص ٤٦.

(١٠٥) روبير فلاسليير: التاريخ الادبي لليونان Histoire littéraire de la Grèce، منشورات فايار، باريس ١٩٦٢، ص ٣٩٨.

والمشائية والرواقية»[١٠٦]. كما ينبغي ان نضيف أخيراً خريسبوس الصولي الذي ترك نحواً من سبعمائة وخمسين مؤلفاً، وكان، بعد زينون القطيوني، المؤسس الثاني للرواقية. ولكنه كان «سورياً» أكثر منه «فينيقياً»، إذ ان البلدة التي ينسب اليها هي من أعمال قلقيلية وتقع على مقربة من اسكندرون الحالية.

والواقع أنه مع الرواقية المسماة بالوسطى كفت المساهمة «البربرية» في الفلسفة اليونانية عن ان تكون فينيقية لتأخذ، ولا سيما مع انتقال عاصمة التفكير الفلسفي من اثينا الى الاسكندرية في مصر وانطاكية في سوريا وفرغامس في آسيا الصغرى، طابعاً مشرقياً معمماً[١٠٧].

[ومع أننا نحاذر أشد المحاذرة من ان نسقط بدورنا في مطبّ قلب «الرهاب الفينيقي» الى «هوس فينيقي»، فقد يكون مباحاً لنا ان نفتح هنا قوسين لنشير الى أن المساهمة الفينيقية في عملية «التفكير في العقل» لم تقتصر على الفلسفة اليونانية، أو المكتوبة باليونانية بالأحرى، بل امتدت الى التراجيديا، أو على الأقل الى الاساطير المؤسسة لها، انطلاقاً من موقع ما لن نتردد ان نسميه «المشاركة في الارض». وبالفعل، وبالرجوع الى أول منشىء معترف به للخطاب الفلسفي، نعني طاليس، نجد ديوجانس اللايرتي يمدنا، في معرض تنويهه هو الآخر بأصله الفينيقي، بمعلومة هي من الاهمية في منتهاها: «كان طاليس، على حد رواية هيرودوتس

---

(١٠٦) ديوجانس اللايرتي، الكتاب الرابع، م ١، ص ٢٢٦. وهذه شهادة ثمينة لأنها تشير الى وجود «تفلسف» باللغة الفينيقية في قرطاجة في قرن سقوطها.

(١٠٧) تفادياً لكل التباس، فإننا نؤكد على أننا نتعقل العلاقة بين «فينيقيا» والمشرق، مثلها مثل العلاقة بين المشرق واليونان، على أنها علاقة اتصال لا انقطاع. ولا بدّ في الواقع من التنبيه، ضداً على «الأيديولوجيا الفينيقية» التي راجت سوقها اثناء الحرب الأهلية اللبنانية وكانت على كل حال واحداً من عوامل اشتعالها، الى أنه لا وجود في الجغرافية لبلد باسم «فينيقيا»، ولا في التاريخ لشعب باسم «الفينيقيين». فهؤلاء ما عرفوا أنفسهم إلا باسم الكنعانيين، ولا بلادهم في المنطقة الساحلية من سوريا ولبنان إلا باسم ارض كنعان. وحتى فينيقيو قرطاجة ما كانوا يتسمون بغير اسم الكنعانيين. وقد أشار القديس اغسطينوس (٣٤٥ ـ ٤٣٠ ب.م) في نص مشهور له باللاتينية ـ وكان من مواليد طاجسكا بتونس ـ «انك لو سألت فلاحينا من هم، لأجابوك، باللغة الفينيقية، كنعانيون» (انظر النص في: فرانسوا دوكريه: قرطاجة أو امبراطورية البحر Carthage ou l'empire de la mer، منشورات لوسوي، باريس ١٩٧٧، ص ١١). وكل ما في الأمر أن «الفينيقيين» هو الاسم الذي سماهم به اليونانيون، وربما على سبيل الترجمة. فـ «كنعان» أو «كنعو» تعني، حسب الجذر السامي، «الحمر» ـ وربما منها جاءت بالعربية كلمة «قاني» ـ و «فوينيق» تقال باليونانية للأرجوان الذي اختص الفينيقيون بتصديره.

ودوريس وديموقريطس، ابناً لأب يدعى إكساميوس ولأم تدعى كليوبولين، وعضواً في أسرة الطاليين، وهم فينيقيون يتحدرون من صلب أجينور وقدموس، اذا صدق افلاطون»[١٠٨]. والحال انه اذا صدقت شجرة النسب هذه فهذا معناه ان طاليس - وقريبه وتلميذه انكسماندرس - نسيب متأخر لأوديب، ملك طيبة، الذي كان هو الآخر من أنيل أحفاد أجينور، اي عشنور ملك صور، وابنه قدموس، مؤسس مدينة طيبة، ثالثة كبرى مدن اليونان. أو هذا على الأقل ما يؤكده جميع متداولي أسطورة اوديب من التراجيديين اليونانيين، وفي مقدمتهم بطبيعة الحال سوفوكليس الذي خصه بمسرحيتين «**اوديب ملكاً**» و«**اوديب في كولونا**». والواقع ان «**الفينيقيات**» هو عنوان واحدة من أقدم مسرحيات التراجيديا اليونانية. فقد كتبها ومثلها الشاعر فرونيقوس، أستاذ اسخيلوس، غداة معركة سالامينا التي أحرز فيها عام ٤٨٠ ق.م اسطول اليونانيين نصراً باهراً على أسطول الفرس الذي كان مؤلفاً في معظمه من سفن فينيقية وبقيادة بحارة فينيقيين. وقد ذاعت شهرة هذه المسرحية «بجوقتها من النساء الصيدونيات، من زوجات وأمهات البحارة الفينيقيين الذين قاتلوا اليونانيين بضراوة في سالامينا، وبتفجعاتهن المطولة على هزيمة خشايارشا وبمراثيهن وأغانيهن الحزينة الشجية التي حظيت بشعبية واسعة في أثينا طوال القرن الخامس»[١٠٩]. والحال ان طيبة، المدفوعة بعدائها التاريخي و«الإثني» لاثينا، انحازت في الحروب الميدية الى جانب الفرس. وهي بذلك قد اثبتت أنها «قدمية» اكثر منها «يونانية». وبالفعل، إنه لا يرد لها ذكر في المسرح اليوناني إلا بوصفها «مدينة القدميين». فذلك هو الاسم الذي يطلقه عليها اسخيلوس في مسرحيته «**السبعة ضد طيبة**»، أو كذلك «مدينة قدموس والشعب المتحدّر منه»[١١٠]. وفي «**الباخوسيات**»، مسرحية اوريبيدس آخر التراجيديين اليونانيين الكبار، يدور الحوار الرئيسي بين طيراسياس، عراف طيبة، وبين قدموس نفسه «ابن أجينور الذي ترك مدينة صيدا ليرفع هنا أبراج طيبة»[١١١]. وفي «**الفينيقيات**»،

---

(١٠٨) ديوجانس اللايرتي، الكتاب الأول، م ١، ص ٥١.

(١٠٩) روبير فلاسلبير: **التاريخ الادبي لليونان**، مصدر آنف الذكر، ص ١٧٢. وخشايارشا هو ملك الفرس المعروف أيضاً بأحشويرش.

(١١٠) اسخيلوس: **الأعمال المسرحية الكاملة** Théatre complet، ترجمة اميل شاميري، **السبعة ضد طيبة**، الابيات ١٣١ - ١٩١ و٢٦٢ - ٣١٧، منشورات غارنييه - فلاماريون، باريس ١٩٦٤، ص٧٤ و٧٩.

(١١١) اوريبيدس: **الاعمال المسرحية الكاملة** Théatre complet، ترجمة برغان ودوكلو، **الباخوسيات**، الابيات ١٣٥ - ١٨٦، منشورات غارنييه - فلاماريون، باريس ١٩٦٦، م ٣، ص ٥٤.

التي استعاد اوريبيدس عنوانها من سلفه فرونيقوس، تتولى جوكاستا، ملكة طيبة، من مفتتح المسرحية، التعريف بالنسب الفينيقي لأوديب الذي كان ابناً لها وزوجاً في آن معاً: «ايتها الشمس، يا من تشقين دربك وسط كواكب السماء وترقين اليها في عربة مصفحة بالذهب، أي شعاع من النحس أرسلته فوق طيبة يوم وصل قدموس الى هذا الصقع بعد ان فارق موطنه البحري في فينيقيا! لقد تزوج ابنة كوبريس، هارمونيا، وأنجب منها ابناً، بالودورس، الذي من صلبه جاء لبداقوس، وهو عينه والد لايوس... الذي أنا زوجته... والذي جعلني أماً... وأسلم وليدي الى رعاة ليرموه في الفلاة... بعد أن ثقب عرقوبيه بالحديد المذيب. ومن هنا تطلق عليه اليونان اسم اوديب»[112]. ولكن سوفوقليس، الذي تقيد هو الآخر بالمأثور «الميتولوجي» عن النسب «القدمي» لأوديب في مسرحيتي «انتيغونا» و«اوديب ملكاً»، هو من أعطى الاسطورة الاوديبية بعداً سياسياً راهناً يتصل بواقع الصراع المتواصلة حلقاته بين طيبة وأثينا في مسرحيته «اوديب في كولونا». ففضلاً عن أنه كتب هذه المسرحية وهو في «أرذل العمر» كما يقال - في نحو التسعين - فإن سنة ٤٠٦ ق.م التي كتبها فيها كانت سنة ما قبل النهاية بالنسبة الى اثينا نفسها التي استنزفت الحرب البيلوبونيزية المطولة قواها وأوصلتها الى حافة الحصار والمجاعة. وفي مواجهة اندفاعة الاسبرطيين التي ما كانت قابلة للصدّ، لم يكن قد تبقى امام اثينا سوى أن تحدث تغييراً في لعبة التحالفات، فتنقل طيبة، القوة الثالثة في البر اليوناني، من موقع العداء المؤرّث الى موقع الحياد، إن لم يكن التحالف. ولهذا بالتحديد أحيا سوفوقليس ملك طيبة شبه النبوي من قبره - بعد أن كان أماته في مسرحية «انتيغونا» واقتاده كليلاً وطريداً من بين قومه الى كولونا في شبه جزيرة الاتيكي على مبعدة فراسخ من اثينا حيث تدخل ملكها الأسطوري طاسيوس لينقذه - وابنتيه انتيغونا واسمينا - من براثن عدوه وخليفته المتآمر كريون الطاغية. وإزاء كرم الضيافة وفعل الشهامة والأريحية هذا لم يبقَ امام اوديب وقد عمي وطعن في

(١١٢) اوريبيدس، المصدر نفسه، الفينيقيات، الابيات ١ - ٣٠، م ٣، ص ٢٢٣. ولنلاحظ هنا بالمناسبة أن ابن قدموس وجدّ اوديب يحمل في اسمه بدوره علامة انتمائه الفينيقي: فـ «بالودورس» منحوت من لفظتين: بالو (بعل) ودورس (هبة)، فهو «هبة بعل». وقد يصدق ذلك ايضاً على طيراسياس عراف طيبة المشهور: فاسمه يعني حرفياً «حب الطيرة» أي لذة قراءة النذر وتوقع الغيب على اعتبار ان «الطير» كان لدى اليونانيين كما لدى الساميين حامل الفأل ومرادفه. والواقع أن اسماء الاعلام الشخصية، وكذلك الجغرافية، في عالم الحضارة الهلينية لا تزال في انتظار «ثورة تأويلية» تنجزها الالسنية المقارنة لحساب الانتروبولوجيا الحضارية.

السن وصار «ظل نفسه» كما يصفه سوفوقليس ـ كما لو أنه يصف نفسه ـ سوى ان يقطع عهداً لملك أثينا، «المدينة المكرمة بين سائر أترابها»، بأن «روح العنف» لن تهب ثانية من «الأرض القدمية» باتجاه الأرض الأتيكية: فهو، باختياره هذه الأخيرة مدفناً نهائياً لجثمانه، يكون قد خلع عليها صفة الأرض الحرام على ذرية قدموس[(١١٣)]. ولكن حسابات رجل الاستراتيجية الذي كانه كبير التراجيديين الاغريق[(١١٤)] لم يقيض لها أن تترجم الى حقائق واقعة: فلا مسرحيته مُثّلت في حينه، ولا المصالحة التاريخية تمت بين طيبة وأثينا، ولا هذه الاخيرة نجت من الحصار والسقوط وتهديم الأسوار وتوقيع معاهدة الصلح الذليل في الأشهر التالية لوفاته عام ٤٠٦ ق.م. ولكن وحدة المصير، التي لم تجمع على هذا النحو قط بين طيبة «القدمية» وأثينا «الهلينية»، قيض لها في زمن لاحق أن تجمع بين الأولى وبين المدينة «المتوأمة» معها: صور. فطيبة هي المدينة الوحيدة التي سيدمرها الاسكندر المقدوني ويمحوها من خريطة الوجود في البر اليوناني عند اجتياحه له عام ٣٣٥ ق.م، مثلما ستكون صور المدينة الفينيقية الوحيدة التي سيدمرها في الساحل السوري عام ٣٣٢ ق.م. وفي الحالتين كلتيهما لأن المدينتين واجهتاه بمقاومة عنيدة. وبدون الدخول في تفاصيل تاريخية لا يتسع المجال لها هنا، فإننا سنلاحظ أن طيبة لم تكن المظهر الوحيد لما أسميناه «المشاركة في الارض». فثمة مدن يونانية أخرى كان الفينيقيون هم من أرسوا حجر الأساس فيها وأعطوها أسماءها مثل مدينة «مغارة» القريبة من أثينا والواقعة مثل طيبة في اقليم بيوطيا المحاذي لشبه جزيرة الاتيكي[(١١٥)]. وقد كانت محاولة اثينا «البريكليسية» فرض هيمنتها على «مغارة»، الحاملة في اسمها بالذات قرينة انتمائها «السامي»، سبباً مباشراً في نشوب الحرب البلوبونيزية. ولم ينقطع اتصال طيبة الى يوم دمارها بوطنها الأم. ففي الحرب

---

(١١٣) سوفوقليس: **الاعمال المسرحية الكاملة** Théatre complet، ترجمة روبير بنيار، أوديب في كولونا، الابيات ١٥٠٧ ـ ١٥٤٨، منشورات غارنييه ـ فلاماريون، باريس ١٩٦٤، ص ٣٠١. وتعبير «الارض القديمة» يستعيره سوفوقليس في الواقع من هزيودس الذي كان كنى به عن طية (الاعمال والايام، الابيات ١٦٠ ـ ١٦٥).

(١١٤) قاد سوفوقليس بنفسه بعض البعثات الحربية، ومنها الحملة التأديبية ضد جزيرة ساموس عندما تمردت على الهيمنة الاثينية.

(١١٥) ان هيرودوتس نفسه هو من يؤكد ان «الفينيقيين استقروا مع الصوري قدموس في الاقليم الذي يقال له اليوم بيوطيا» (التواريخ، ك ٢، ف ٥٠). ويضيف ثوقوديدس ان الاسم القديم لبيوطيا هو «قدميا Kadmeis» (حرب البلوبونيز، ك ١، ف ١٢).

التي دارت بينها وبين اسبرطة عام ٣٧١ ق.م انتصر فينيقيو قرطاجة لبني جلدتهم من الطيبيين، فأمدوهم بأسطول من ١٠٠ سفينة قتالية جرى بناؤها تحت إشراف القائد القرطاجي هنوبعل. ولعلنا لا نغاليَ اذا قلنا ان المشاركة في الارض تمتد الى اثينا نفسها، إذ يفيدنا المؤرخون ان اثنتين من القبائل العشر الرئيسية التي كانت تتألف منها أثينا كانتا من أصل «قدمي»[١١٦]. على ان المشاركة في الارض لم تقتصر على البر اليوناني، فقد امتدت غرباً الى صقلية حيث تجاورت المستوطنات الفينيقية مع المستوطنات اليونانية[١١٧]، وجنوباً الى الساحل الافريقي الشمالي حيث أنشأ اليونانيون في ليبيا مدينة قوريتا لتكون نداً منافساً لقرطاجة الفينيقية في تونس. ولكن شرقاً ينبغي أن نتجه بأنظارنا لنقع، في الساحل الإيوني، على مشهد خلطة ديموغرافية يعز نظيرها في التاريخ. والحال أنه في عاصمة ايونيا، أي ملطية، اخذت تلك الخلطة اكثر أشكالها كثافة. والحال ايضاً أنه في ملطية كان للقدميين، باعتبارهم فرعاً متميزاً من الفينيقيين، دور مميّز يلعبونه في التوفيق بين سكانها اليونانيين والفينيقيين. ولنترك تحديد هذا الدور لمؤلف «إبحارات اوليس»: «كانت ملطية متجر الأناضول الكبير، وعندها تتلاقى جميع طرق البر والبحر. ولقد شهدت بلا ريب المراكب المشرقية تهرع للرسو في مينائها، والتجار الصقليين والفينيقيين والمصريين، الخ، يتقاطرون عليها ليقيموا فيها وكالات أو حتى حياً أو «ربعاً» أجنبياً. ونظير ممفيس الهيرودوتية، كان لملطية يومئذ ربعها التابع للصيدونيين أو الصوريين. ومع أن هؤلاء الفينيقيين ما عادوا يسودون البحار وتجارة المشرق سيادة مطلقة، فقد ظلوا يتحكمون بقسط وفيرمن المبادلات. وكانوا يقيمون إقامة دائمة في ربعهم حول معبد خاص بقومهم. وكانوا يحافظون فيه على أعرافهم وعباداتهم، ويستخدمون فيما بينهم لغتهم الأم، ويقرأون أو يغنون الكتابات

---

(١١٦) غومستاف غلوتز: **التاريخ اليوناني** Histoire grecque، المجلد الاول: **من الاصول الى الحروب الميدية** Des origines aux guerres médiques، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٤٨، ص ٣٨١. ويذكر هيرودوتس نفسه أن «الجفوريين من الفينيقيين الذين قدموا الى البلد المسمى اليوم بيوطيا، ارتدوا بعد أن طردوا منها نحو اثينا، فقبلهم الاثينيون بشروط محددة ليكونوا من مواطنيهم» (**التاريخ**، ك ٥، ف ٥٧، ص ١٠٢).

(١١٧) يروي ثوقوديدس ان صقلية كانت لا تزال، حتى الحرب البلوبونيزية، مأهولة بكثرة من الفينيقيين الذين كانوا احتلوا مواقع لهم على طول مدار الجزيرة، ثم اضطروا الى الانسحاب من اكثرها بعد قدوم اليونانيين بأعداد غفيرة، وتركزوا في ثلاث مدن هي مطوية وصوليا وبانورما لقربها من خطوط الاتصال البحري مع قرطاجة ولوقوعها بمحاذاة مدن حلفائهم من العلوميين، وهم الطرواديون الذين كانوا نزحوا الى الجزيرة بعد سقوط مدينتهم (**حرب البلوبونيز**، ك ٦، ف ٦).

والأشعار القومية. وبينهم وبين يونانيي المدينة كان القدميون مرشحين لأداء دور الوسيط: فقد كانوا يتباهون بأصلهم الفينيقي، ولا بد أنهم روجوا المنتجات والعادات والعلوم والفنون الخاصة بذلك الجنس الأعلى، «الإلهي»، الذي كان يطيب لهم ان يجهروا بانتمائهم اليه، بل لعلهم كانوا يلهجون هم انفسهم بلغة «الآلهة»، كما يقول الشاعر (الهوميري). ولربما أنشأوا اولادهم - أو لربما كان يلذ - لهم ان يقبلوا هم انفسهم على قراءة الكتابات الفينيقية التي كان يمكن ان تعود عليهم على كل حال بربح كبير»[118]. والحال أنه في عداد هؤلاء الوسطاء القدميين كان «الطاليون»، الأسرة التي تحدّر منها أول الفلاسفة: طاليس. ذلك أن القدميين كانوا شاركوا في استيطان إيونيا أو «استعمارها» كما نقول اليوم. بل ان سترابون، صاحب «الجغرافيا»، يفيدنا ان رجالاً قادمين من طيبة بقيادة فيلوطاس هم من أنشأوا في قبالة ملطية مدينة «فريان»Prière، التي أطلقوا عليها اسم «قدمة» - وهو اسم قلعة طيبة - والتي ما كان يفصلها عن ملطية سوى خليج ما لبث رمال البحر أن طمته مع الايام[119]. وبديهي أنه ليس قصدنا من هذا كله ان نقول ان «القدميين» كان لهم السبق، في شخص طاليس وانكسماندرس وانكسمانس، الى اختراع «الفلسفة» لأنهم من جنس إلهي. فلا هم، ولا الفينيقيون من أرومتهم، ولا الهيلينيون أنفسهم - على روعة الحضارة التي تحمل اسمهم - يسري في عروقهم أي دم خارق للطبيعة. ولئن كنا نرفض مفهوم «المعجزة اليونانية»، فما ذلك لنستبدله بمفهوم «المعجزة الفينيقية»[120]. بل مثلنا مثل ذوي النَفَس النقدي من المستهلنين نرفض مفهوم المعجزة أصلاً بوصفه مفهوماً لا علمياً ولا تاريخياً. وإذا كنا قد أبدينا حتى الآن إصراراً على تفسير تاريخي وعقلاني لـ «معجزة» التفكير في العقل وعلى قراءتها كظاهرة نظامية مرتبطة بابتكار الابجدية وتصنيع البرديّ المرتبطين بدورهما بالتقدم التقني، فإننا نعتقد أن الفلسفة نفسها في ظهورها الاول لا تقبل التفسير إلا في سياقها الإيوني، أي بالاحالة الى تلك الخلطة الديموغرافية النادرة في تاريخ الحضارات. فليس اليونانيون ولا الفينيقيون هم من اخترعوا الفلسفة، بل لقاء

---

(١١٨) فكتور بيرار: إبحارات اوليس، مصدر آنف الذكر، م ٤، ص ٥١٠.

(١١٩) سترابون: الجغرافية، الكتاب السابع. نقلاً عن جورج طومسن: الفلاسفة الاوائل Les premiers philosophes، الترجمة الفرنسية، المنشورات الاجتماعية، باريس ١٩٧٣، ص ١٤٥. وهذا المرجع الأخير يتضمن على كل حال فصلاً ثميناً ونادراً عن «القدميين» و«الطاليين».

(١٢٠) كما يميل الى ان يفعل مثلاً مؤلف «إرث الفينيقيين الى الفلسفة» في رده على رينان. انظر هذا المرجع، ص ٢٠.

هذين الشعبين. وهذا الأصل المشترك لاختراع الفلسفة تحمله في اسمها بالذات. فمعلوم ان الفلسفة منحوتة باليونانية من لفظتين: Philos أي صديق أو محب، وSophia أي الحكمة. والحال ان sophia نفسها ليست يونانية الأصل، وهذا باعتراف سقراط نفسه. ففي محاورة «اقراطولس»، وفي معرض تنويهه بمديونية اليونان اللغوية للبرابرة، يؤكد ان كلمة sophia «غامضة بما فيه الكفاية، وأجنبية بالأحرى»[١٢١]. وهذا معناه ان كلمة حكيمsophos، التي كانت تطلق على الفلاسفة قبل ظهور تعبير الفيلسوف، هي ايضاً أجنبية. والحال ان الحكيم بالعربية هو الشافي[١٢٢]، وجذر الكلمة بابلي. فعند البابليين كان يقال للحكيم الشافي ذي العلم الآلهي Ashipou بالمقابلة مع الطبيب الآسي ذي العلم الحِرَفي Asou، وللحكمة Ashipoutou بالمقابلة مع الطب Asoutou[١٢٣]. وكان للحكماء والاطباء البابليين شهرة «عالمية»، وكانوا يُستقدمون الى بلاطات الملوك وقصور الأمراء في جميع أنحاء المعمورة المتحضرة يومئذ. ومن ثم لا عجب أن يكونوا أذاعوا، مع شهرتهم، اسم «الشافي». أضف الى ذلك أن سفر القضاة (الحكماء) في التوراة يعرف باسم «شوفتيم». كما ان الحكام (= الحكماء) في قرطاجة كان يقال لهم «شفاة». وما نقدره هو أن كلمة «الشافي» السامية التي دخلت اليونانية على شكل sophos هي عينها التي عادت فدخلت العربية على شكل «الصوفي» التي لا يكون لها في هذه الحال أية علاقة على الإطلاق بلباس الصوف، خلافاً لما يفترضه كثرة من الباحثين. وهذا الذي نذهب اليه هو وحده ما يمكن ان يفسر ان جابر بن حيان كان أول من لُقب في حينه بالحكيم الصوفي بدون ان ينتمي الى المتصوفة. ومهما يكن من أمر، وخلافاً لأسطورة «عقلانية اليونان الفطرية»، فإن الورع الديني، لا هاجس النظر العقلي، كان هو ـ على ما نقدر ـ وراء نحت كلمة «فلسفة» وبداية ذيوع استعمالها في زمن «الردة السقراطية» ـ لا «الثورة» على نحو ما يذهب اليه ليون روبان وفي ركابه الجابري كما سنرى في الفصل القادم. فالانسان البشر ليس

---

(١٢١) افلاطون: اقراطولس، ٤١٢ أ، في: بروتاغوراس واوثودامس وغورغياس ومانكسانس ومانون واقراطوس Protagoras, euthydéme, gorgias, ménexène, ménon, cratyle، تحقيق وترجمة اميل شامبري، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٦٧، ص ٤٣٣.

(١٢٢) قد لا يكون من الصدفة ان ابن سينا جعل عنوان موسوعته الكبرى في الحكمة والفلسفة: الشفاء.

(١٢٣) انظر مقالة ر. لبط عن الطب في بلاد ما بين النهرين في «تاريخ العلم القديم والوسيط» في موسوعة «التاريخ العام للعلوم Histoire générale des sciences» باشراف رينيه تاتون، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٩، م ١، ص ٩٠.

له في تقدير سقراط ان يكون أكثر من «محب للحكمة» لأن «اسم الحكيم لا يليق إلا بالله وحده»[١٢٤]، والحكمة بطبيعتها إلٰهية، أما «الحكمة البشرية فلا شيء»[١٢٥]. وليس للفيلسوف ـ قديس العصور الوثنية ـ من دور سوى التطهر من أدران المادة وخلع الجسد والتدرب على الموت[١٢٦]. ولكن بصرف النظر عن هذا التأويل السقراطي، أي «الأثيني» لمعنى الفلسفة، فإن الواقعة الأساسية تظل متمثلة في كون «الفلسفة» لفظة منحوتة من الآرية والسامية معاً. واذا صح ان فيثاغورس هو أول من نحتها، فلا مفر من القطع بأن عملية النحت هذه قد تمت في تلك المنطقة الآر ـ سامية بامتياز التي كانتها ايونيا. وليس معنى ذلك اننا ننتصر هنا لفكرة «معجزة إيونية». فإيونيا التي امتزج فيها حسب تعداد هيرودوتس ما لا يقل عن عشرة أعراق، ما كانت في نهاية المطاف إلا «بؤرة وسيطة انصهرت فيها الحضارتان الفينيقية واليونانية»[١٢٧]. وهذا الانصهار نفسه لم يتم بـ «معجزة». وانما الطبيعة البحرية لحضارة الشعبين هي التي حتّمت لقاءهما. ولئن ولدت الفلسفة تحت مظلته، فما ذلك إلا لأن الفلسفة بنتُ النسبية. فالحضارات، ما دامت متشرنقة على نفسها، تعتقد ذاتها مطلقة. وانما عندما تلتقي وتتراكب، بدون ان يطرد بعضها بعضاً وبدون ان تقوم واحدتها على انقاض الأخرى، تكتشف نسبيتها ونسبية الاشياء والقيم والآلهة. ولئن تكن الفلسفة بالتعريف خطاباً معقلناً، فلأن النسبي هو وحده الذي يحتاج الى أن يعقلن نفسه. أما المطلق فيفرض نفسه فرضاً بوصفه معطى من قَبْل العقل ومن فوقه[١٢٨]. ولقد كانت مهمة الايونيين في تاريخ الفكر

---

(١٢٤) فادروس، ٢٧٨ د، في افلاطون: الأعمال الكاملة، تحقيق وترجمة اميل شامبري، منشورات غارنييه، باريس ١٩٦٣، م ٣، ص ٢٩٣.

(١٢٥) افلاطون: الدفاع، ٢٣ ب، في: دفاع سقراط، اقريطون، فادن Apologie de socrate, criton, phédon، تحقيق وترجمة اميل شامبري، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٦٥، ص ٣٣.

(١٢٦) افلاطون: فادن، ٦٤ د ـ ٨٤ أ، في: دفاع سقراط، اقريطون، فادن، المصدر السابق، ص ١١٣ ـ ١٣٩.

(١٢٧) ج. كونتنو: الحضارة الفينيقية La civilisation phénicienne، نقلاً عن «إرث الفينيقيين الى الفلسفة»، ص ١٩.

(١٢٨) يلاحظ المؤرخ الكبير لـ «التاريخ اليوناني» الذي كانه غوستاف غلوتز أنه بفضل تلك «الخلطة»، وما تستتبعه من نظرة مقارنة وشكية، أمكن لعلم التاريخ، بوصفه خطاباً معقلناً ونسبياً هو الآخر، أن يرى النور لأول مرة في ايونيا ايضاً. ألفلم يبدأ هاقاتس الملطي، استاذ هيرودوتس، تاريخه بقوله: «إن ما أكتبه هو ما أعتقد أنه حق، لأن مأثورات اليونانيين كثيرة، وفي رأيي سخيفة» (انظر: التاريخ اليوناني، المجلد الأول: من الاصول الى الحروب الميدية، مصدر آنف الذكر، ص ٥٥٣).

تطبيع العقل كما سنرى، مثلما ستكون مهمة اليونانيين **تأليهه**، ومهمة الحضارات القروسطية، الاسلامية والمسيحية معاً، **تديينه**. وهذا وصولاً الى الحضارة الحديثة التي ستعمل على إعادة **عقلنته وعلمنته**. ولكن هذا موضوع آخر. وبانتظاره لا نملك هنا إلا ان نغلق القوسين].

* * *

بالرجوع الى المقدمة الصغرى في استدلال الجابري، والقائلة في الشق الأول من منطوقها ان «اليونانيين وحدهم مارسوا التفكير في العقل» في العصور القديمة، فإنه لم يعد محظوراً علينا، بعد العرض الذي قدمناه، ان نقطع بأن «ما صدق» هذه الدعوى ليس صادقاً الى هذا الحد: فهي تكذب مرتين. أولاً بإيحائها أن شعوب الحضارات القديمة امتنعت عن التفكير في العقل لعلة تكوينية تتعلق بصبغياتها الوراثية، ولا لاستحالة مادية ونقص في التطور التقني والتاريخي، وثانياً بسكوتها المطبق عن المشاركة الفينيقية، والمشرقية في زمن لاحق، في صياغة العقل اليوناني، أو العقل المكتوب باليونانية كما نؤثر ان نقول.

واذا جئنا الآن الى الشق الثاني من منطوق المقدمة الصغرى، والقائل ان «العرب وحدهم مارسوا التفكير في العقل» في العصور الوسطى، فإن الرجوع الى المعطيات التاريخية الاكثر بدائية يبيح لنا ان نطعن في هذه الدعوى مثنى وثلاث ورباع.

فإلى جانب العرب، أو المستعربين بتعبير أدق، كان للعبريين والسريان والأرمن والجيورجيين دور اكيد، وسابق على الدور العربي، في ممارسة التفكير في العقل. وبما أن الوساطة السريانية بين العقل اليوناني والعقل العربي معروفة ولا تحتاج، في السياق الذي نحن فيه، الى مزيد من البيان، فإن وقفة سريعة في «المحطة» الأرمنية والجيورجية تبدو ضرورية، ولا سيما ان قطار المركزية الاثنية العربية والاوروبية ما اعتاد وقوفاً فيهما. ذلك أنه في القفقاس، وبالارتباط دوماً ـ كما في الحالة العربية ـ بالوساطة السريانية والبيزنطية، تطورت ابتداء من النصف الأول من القرن السادس الميلادي حركة تفكير فلسفي حقيقية. ودور الريادة في هذه الحركة يعود الى داود الارمني الذي قصد القسطنطينية واثينا والاسكندرية ليتلقف العلم الفلسفي عن معلميه الافلاطونيين المحدثين. وفضلاً عما وضعه من تآليف في اليونانية والارمنية، ترجم الى هذه الأخيرة كتاب «العبارة» و«المقولات» لأرسطو و«الإساغوجي» لفرفوريوس. وفي جيورجيا ثارت منذ القرن الخامس الميلادي مناقشات حول علاقة كل من الفلسفة والمنطق باللاهوت. ورغم الأفول الذي طرأ

على حركة التفكير الفلسفي بحكم هيمنة الكنيسة واحتكارها التعليم وتسويدها اللاهوت على الفلسفة، فإن هذه الأخيرة عادت تعرف ابتداء من القرن العاشر نهضة حقيقية. ففي النصف الأول من القرن الحادي عشر أنشأ غريغور باخلافوني (أي المعلم) الاكاديمية الارمنية التي تخصصت في تدريس منطق أرسطو وفرفوريوس وداود. وفي القرن نفسه نبغ في جيورجيا يوحنا بترستي (١٠٥٥ ـ ١١٣٠)، كبير المناطقة الجيورجيين، الذي جدد طرح إشكالية العقل والنقل، وأقر للفلسفة بدور شبه مستقل بعد طول تدجين لها كمجرد خادمة للاهوت، وأعاد للقياس الأرسطي اعتباره بوصفه الشكل العلمي الوحيد للاستدلال والبرهان، واكد بصفة خاصة على أهمية الحد الاوسط في انتاج المعرفة. ولئن تكن الغلبة على امتداد القرون الستة الأولى من تاريخ التفكير الفلسفي في ارمينيا وجيورجيا قد بقيت، تماماً كما في الثقافات السريانية والبيزنطية والعربية، لمنطق الافلاطونية المحدثة ولفلسفتها «المشائية» القائمة على النسبة الأرسطية لـ «تاسوعات» افلوطين، فإنه ابتداء من القرن الثالث عشر، ومع محاولات الكنيسة الكاثوليكية اللاتينية مدّ نفوذها الى القفقاس، بدأ التحول نحو السكولائية الاوروبية الغربية وترجمت الكتابات الرئيسية لتوما الاكويني الى الارمنية، وان اصطدم هذا التحول بمقاومة آخر الافلاطونيين المحدثين من ورثة داود الارمني، وخاصة يوحنا فوررونتسي (١٣٢٥ ـ ١٣٨٨) وغريغور تاتيفاتسي (١٣٤٦ ـ ١٤٠٩)[(١٢٩)].

ولا شك ان التفكير الفلسفي كانت له وقفة ايضاً في المحطة الفارسية، وهذا على الاقل منذ ان أمر الامبراطور «الروماني» زينون في عام ٤٨٩ بإغلاق مدرسة الرها النسطورية، معقل الأرسطية المشرقية، فوضع أتباعها أنفسهم تحت حماية ساساني فارس. وقد تكررت الظاهرة نفسها عام ٥٢٩ عندما أمر الامبراطور البيزنطي يوستنيانوس بإغلاق اكاديمية أثينا، فلجأ سبعة من الفلاسفة المطرودين، ومنهم سمبليقيوس القيليقي ودمسقيوس (الدمشقي)، الى بلاط كسرى انوشروان في المدائن جنوب شرقي بغداد. ولا شك ان تاريخ التفكير الفلسفي في العهد الساساني لا يزال يحيط به قدر كبير من الغموض. ولكن لحسن الحظ أن كبير الببليوغرافيين العرب، ابن النديم، كان من اوائل من أشاروا الى وجود وساطة

---

(١٢٩) فيما يتعلق بهذا العرض المقتضب لتاريخ التفكير الفلسفي والمنطق في ارمينيا وجيورجيا يمكن الرجوع الى الكسندر ماكوفلسكي، عضو أكاديمية العلوم الاذربيجانية، في كتابه الموسوعي عن «تاريخ المنطق» Histoire de la logique، الترجمة الفرنسية، دار التقدم، موسكو ١٩٧٨، ص ٢٨٧ ـ ٢٩٩.

فارسية في نقل كتب المنطق العربية: «قد كانت الفرس نقلت في القديم شيئاً من كتب المنطق والطب الى اللغة الفارسية، فنقل ذلك الى العربي عبد الله بن المقفع وغيره». بل ان صاحب **الفهرست** عينه هو من يشير الى وجود تراث كان محفوظاً في «الحاء التوز» من «علوم الاوائل بالكتابة الفارسية القديمة» ويؤكد ان أرداشير بن بابك، مؤسس السلالة الساسانية في القرن الثالث الميلادي، «بعث الى بلاد الهند والصين في الكتب التي كانت قِبَلَهم، والى الروم، ونسخ ما كان سقط اليهم، وتتبع بقايا يسيرة بقيت بالعراق، فجمع منها ما كان متفرقاً، وألف منها ما كان متبايناً، وفعل ذلك من بعده ابنه سابور حتى نسخت تلك الكتب كلها بالفارسية... فشرحوها وعلموها للناس... ثم جمعها وألفها وعمل بها من بعدهما كسرى انوشروان، لنيته كانت في العلم ومحبته»[(١٣٠)]. والحال ان التنقيبات الحديثة تثبت بعضاً مما ذهب اليه ابن النديم[(١٣١)]. فقد ثبت مثلاً ان كتاب «**المجسطي**» لبطليموس قد نقل، بعد مئة سنة فقط من تأليفه، الى الفارسية الوسطى (**الفهلوية**) في زمن سابور الأول الذي ملك من عام ٢٤١ الى عام ٢٧٢ م. وحتى اسم «المجسطي» الذي ذاعت به شهرة كتاب بطليموس ـ وهو يحمل في الأصل عنوان «**التأليف الرياضي**» في العالمين العربي الاسلامي واللاتيني المسيحي، موروث في الأرجح من تسمية فهلوية سابقة[(١٣٢)]. والثابت تاريخياً ايضاً ان كسرى انوشروان (٥٣١ ـ ٥٧٨)، الذي تجددت في عهده موجة الاهتمام بالمؤلفات العلمية والفلسفية اليونانية، أنشأ في جنديسابور، في اقليم خوزستان، مدرسة للطب والفلسفة ظلت

---

(١٣٠) ابن النديم: **الفهرست**، طبعة دار المعارف المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٧.

(١٣١) يشير ابن خلدون هو الآخر الى وجود تراث فارسي تمت إبادته. وإشارته هذه تستحق ان نوردها بتمامها لأنها تعيد الى شعوب الحضارات القديمة بعض حقها الذي انكره الجابري عليها. وهو كون تراثها الفكري قد باد أو أبيد، مما زاد في ألق التراث الوحيد الذي قيض له أن يبقى ويحفظ، وهو التراث اليوناني: «العلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الانساني متعددون، وما لم يصل الينا من العلوم اكثر مما وصل، فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه، بمحوها عند الفتح، واين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها، واين علوم القبط ومن قبلهم؟ وانما وصل الينا علوم أمة واحدة، وهم يونان خاصة، لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الاموال فيها، ولم نقف على شيء من علوم غيرهم» (المقدمة، الكتاب الاول، مصدر آنف الذكر، ص ٤٢).

(١٣٢) بول كونيتش: «نقل العلوم القديمة من خلال مثال المجسطي لكلاوديوس بطليموس»، في: **أرسطو اليوم** Aristote aujourd'hui، بإشراف م.ع. سي ناصر، منشورات اليونسكو ـ إريس، باريس ١٩٨٨، ص ١٢٤.

قائمة الى ايام العباسيين، وفيها «التقت الحكمة الهندية والفارسية واليونانية التقاء خصباً»(١٣٣). وقد كانت «مباحثها في المنطق الأرسطي معروفة في البصرة حيث جرى استخدامها في وضع قواعد النحو العربي»(١٣٤). وبديهي ان المشاركة الفارسية في العقل الفلسفي المكتوب بالعربية ليست مما يمكن المماراة فيه. ولكن نظراً الى ان علاقة اللغة بالعقل بالمعنى الثقافي للكلمة مسألة خلافية(١٣٥)، فإننا سنلاحظ أن ما هو منكور على فارس هو إسهامها في التفكير الفلسفي بلغتها القومية. فلا فارس قبل الاسلام ولا فارس «الفارسية» بعده كان لها دور في التفكير في العقل. وهذا مع ان الفلسفة الاسلامية عرفت في فارس، بعد السكتة القلبية التي أصيبت بها في المشرق العربي في العهد السلجوقي/الأيوبي، استمرارية تاريخية مدهشة باللغتين العربية والفارسية معاً. إذ ما كان لأحد غير «العرب»، ودوماً بموجب صغرى المقدمتين في قياس الجابري «البرهاني»، ان يمارس التفكير في العقل على امتداد العصور الوسطى. وإثبات هذا الاحتكار لهم هو لمحاكمة الجابري بمثابة حجر الأساس حتى ولو كلف إرساؤه حذف سلسلة بكاملها من الفلاسفة والمناطقة «الفرس» تبدأ بابن سينا نفسه الذي وضع بالفارسية موسوعته الفلسفية المعروفة باسم «كتاب العلم»، وتستمر مع تلميذه «الأذربيجاني» بهمنيار الذي وضع نظرية «الدرجات الاربع في تطور العقل البشري» وتلميذه الآخر الجوزجاني الذي وضع بالفارسية صيغة أخرى من «حي بن يقظان»، وتتكامل حلقاتها وصولاً الى العصر الحديث مع «مشائي» مدرسة أصفهان و«افلاطونيي» ميتافيزيقا النور وسائر مدارس شيراز وطهران وكرمان من امثال المير دماد، الملقب بـ «المعلم الثالث»، والسمناني والشبستري والكاشفي والشيرازي والفندرسكي والقمي والجيلاني والخواجوئي والخونساري والدشتقي(١٣٦)، الخ.

---

(١٣٣) ت. ج. دي بور: **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده، طبعة الدار التونسية للنشر، بلا تاريخ، ص ٤٧.

(١٣٤) أ. ماكوفلسكي: **تاريخ المنطق**، مصدر آنف الذكر، ص ٣٠٢.

(١٣٥) بصدد هذه النقطة يبدي الجابري نفسه تردداً. فهو في الوقت الذي يميل الى اعتبار كل ماكتب باليونانية قبل العصر الهلنستي جزءاً من العقل اليوناني الى حد التعمية التامة على المشاركة الفينيقية، فإنه يباعد بالمقابل ما بين العقل العربي وابن سينا الذي كتب بالعربية تارة بحجة أنه «فارسي» و«شوفيني»، وأخرى بحجة أنه آتٍ من «الشرق»، مهد اللاعقلانية!

(١٣٦) ليس من سبيل الى حصر عشرات الفلاسفة والميتافيزيقيين والاشراقيين الذين تتردد أسماؤهم في الفلسفة الاسلامية الفارسية التالية للفلسفة الاسلامية العربية. ولا يزال الكتاب الجامع عنهم هو «**تاريخ الفلسفة الاسلامية**» لهنري كوربان الذي لم يترجم منه الى العربية سوى جزئه الأول دون جزئه الثاني الذي يتناول بالتحديد المرحلة الفارسية من الفلسفة الاسلامية بعد موت ابن رشد.

بيد أن الخانة الكبرى في جدول غياب الجابري تشغلها الحضارة الاوروبية المسيحية اللاتينية القروسطية. و«الهفوة» هنا غير قابلة للتفسير بعلم نفس الهفوات البسيط، ولا باحتمال محض الجهل المعرفي كما في حالة الثقافات القفقاسية «الصغيرة»، ولا حتى بنوازع التعالي القومي كما في حالة ذلك الشريك الكبير وذلك الخصم الكبير في الحضارة الاسلامية الذي كانته فارس. فنحن هنا أمام **تغييب** اكثر منا أمام **غياب**، أي امام فعل متعدٍ ينم عن قصدية واعية في اشتغال المركزية الاثنية الجابرية. فإذ يحصر الجابري امتياز التفكير في العقل بالحضارات الثلاث: اليونانية والعربية والاوروبية الحديثة، قفزاً فوق الحضارة اللاتينية القروسطية، فهذا لأن ما يضعه نصب عينيه اولاً واخيراً، هو أن يصدر حكم قيمة. وبقدر ما ان حكم القيمة هذا يتعارض، أو على الأقل لا يطابق حكم الواقع، فقد كان لا بد من تنفيذ مناورة ما للالتفاف حول مقولة الواقع. وقد اتخذت هذه المناورة شكل حذف وإلغاء، أو إغفال اذا كنا لا نريد التطرف في ألفاظنا. فلقد كنا ذكرنا ان الاستراتيجية السيكولوجية لخطاب الجابري فيما يتعلق بنظرية العقل هي التضميد النرجسي للجرح الانتروبولوجي. فليس أشفى للنفس ولا أبرأ لسقمها من أن تجد نفسها وقد احتلت موقعاً انتصافياً بين الحضارتين اللتين بوأتا العقل ـ أو هكذا يفترض فيهما ـ أعلى مكانة في سلم قيمهما الذي بات هو عينه الى حد كبير، بفضل تعميم اوروبا لنمط معقوليتها على العالم، سلم قيم سائر البشرية. ولكن بما أن بيت القصيد هو الاستثمار التفاخري للعقل من حيث هو قيمة عليا، لا من حيث هو مقولة إبستمولوجية، فقد كان لا بد من إسقاط الحضارة الاوروبية القروسطية من قائمة الحضارات التي مارست التفكير في العقل، لا لأنها لم تمارس في الواقع التاريخي مثل هذا التفكير، بل لأن مجرد التذكير بأن حضارة كالحضارة الاوروبية القروسطية قد شاركت هي أيضاً في التفكير في العقل من شأنه ان يطعن في القيمة التفاخرية لهذا النمط من التفكير. آية ذلك ان الحضارة الاوروبية القروسطية تحتل مكانها في الوعي الجمعي العربي السائد بوصفها بالتحديد حضارة **قروسطية**، أي «ظلامية». وعلاوة على انها حضارة اوروبا «الغارقة في ظلمات القرون الوسطى»، فهي ايضاً حضارة الحملات الصليبية. وحتى اللاتينية، التي كانت لغة مشتركة للثقافة العالمة في تلك الحضارة، تحتل موقعها في الوعي العربي بوصفها «لغة ميتة»، لغة كَتَبة ورجال كنيسة ولاهوت ومحاكم تفتيش، لغة كان مرهوناً بموتها ميلاد الحداثة وتبلور القوميات. وفضلاً عن ان مثول مثل

هذه الحضارة في «القائمة الثلاثية» ـ المرفوعة الى مستوى «سجل ذهبي» لتاريخ العقل ـ كان من شأنه أن يُذهِب الكثير من رونقها وبهرجها، فقد كان استبعادها ضرورياً ايضاً لتبديد أية شبهات قد تحوم حول الحضارة العربية الاسلامية نفسها، على اعتبار ان لغة الثقافة العالمة لهذه الحضارة كانت هي اللغة العربية الفصحى التي قامت في غربي آسيا وشمالي افريقيا بدور مماثل لذاك الذي قامت به اللاتينية في اوروبا الغربية في الحقبة التاريخية عينها، وكذلك على اعتبار ان ممارسة الحضارة العربية للتفكير في العقل قد تمت من خلال الفلسفة الاسلامية التي تجمعها والفلسفة المسيحية اللاتينية صلات شبه وقربى بالغة المتانة الى حدّ دفع مؤرخاً بارزاً للفلسفة الاسلامية إلى القول: «في الواقع إن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب، ومن هاتين الفلسفتين ـ مضافاً اليهما الدراسات اليهودية ـ يتكون تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى»(١٣٧).

والواقع أن الوعي بانتماء الفلسفة العربية الاسلامية، مثلها مثل الفلسفة المسيحية اللاتينية ـ وكذلك الفلسفة اليهودية سواء منها المكتوبة بالعبرية أو العربية أو اللاتينية ـ الى «البحث النظري في القرون الوسطى» يتقدم بنا خطوة اخرى الى الامام في تفكيك إشكالية «التفكير في العقل» كما يصوغها الجابري في مقدمتيه الكبرى والصغرى. فنحن لا نماري في أن الحضارة العربية الاسلامية، مثلها مثل الحضارة المسيحية اللاتينية المحذوفة من دائرة المفكّر فيه، مارست التفكير في العقل. لكن ليس كل تفكير في العقل مثل أي تفكير في العقل. فحتى التفكير في العقل له نسبيته التاريخية والحضارية. فالحضارة التي تفكر في العقل لتؤسس استقلاليته هي غير الحضارة التي تفكر في العقل لتؤسس تبعيته. وإن يكن ثمة من فارق يميز تمييزاً جوهرياً «إبستمي» العصور الحديثة عن «إبستمي» القرون الوسطى فهو بالتحديد فارق استقلالية العقل من تبعيته. وان يكن ثمة من «إبستمي»، أي نظام للمعرفة العقلية، قابلة للتوصيف بأنها «قروسطية» فهي بالتحديد تلك الإبستمي التي تجعل، في الطرف اللاتيني المسيحي، من الفلسفة خادمة اللاهوت، وفي الطرف العربي الاسلامي من العقل تابعاً للنقل. فالعقل كما كان يقول الحارث المحاسبي، وهو من أوائل من بحثوا في نظرية العقل في الاسلام، إنما هو «العقل عن

(١٣٧) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيق، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣، المجلد الاول، ص ٢٢.

الله»[١٣٨]. والعقل، كما كان يقول الغزالي، لا يبصر إلا بنور الشرع، تماماً مثلما لا يبصر الشرع إلا بنور العقل: «فالعقل مع الشرع نور على نور»[١٣٩]. والحكمة عند ابن رشد «صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[١٤٠] ولا ينكر فيلسوف قرطبة احتمال ان يقع بين الحكمة والشريعة «ما قد يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة»، لكنه يؤكد جازماً أنه ما دامت «الشريعة حقاً» وما دامت الحكمة هي بالتعريف «النظر المؤدي الى معرفة الحق»، فإنّا معشر المسلمين نعلم، على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له»[١٤١]. بل ان كبير ممثلي المذهب العقلي في الاسلام لا يحجم، في نصه الجدالي الكبير مع الغزالي، عن الاعلان عن **قصور العقل** في حال تصادمه مع الشرع: «الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع؛ فإن ادركته استوى الإدراكان، وكان ذلك أتم في المعرفة. وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه»[١٤٢]. ولئن يكن مؤلف «**التهافت**» قد اكتفى بتكفير الفلاسفة، فإن مؤلف «**تهافت التهافت**»، رغم مصادرته على عدم مضادّة الحق للحق، لا يتردد في الاعلان عن وجوب «قتل الزنادقة»، علماً بأن تعريف الزنديق عنده هو من لا يسلم من الفلاسفة «مبادىء الشريعة»[١٤٣]. ولكن رغم هذا التشدد ـ الذي قد يكون «تكتيكياً» على ما يفيدنا بعض دارسي فكر ابن رشد ـ فإن هذا الأخير يظل يَصْدُر وخصمه الغزالي عن إشكالية نظرية متقدمة فلسفياً تؤكد على تضامن العقل والنقل. لكننا اذا غادرنا بالمقابل مضمار الفلسفة الى مضمار الفقه، وهو مضمار أوسع تمثيلية للعقل العربي الاسلامي، طالعنا إصرار على استتباع العقل للنقل، وهذا ليس فقط عند أهل التشدد والفروع من مالكية أو حنبلية، بل حتى عند أصولي كبير كانت له «الإمامة

---

(١٣٨) الحارث بن أسد المحاسبي: **مائية العقل**، في: حسين القوتلي: **العقل وفهم القرآن**، الطبعة الثالثة، دار الكندي ١٩٨٣، ص ٢١٠.

(١٣٩) ابو حامد الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨، ص ٤.

(١٤٠) ابو الوليد بن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣، ص ٦٧.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(١٤٢) ابو الوليد بن رشد: **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة بلا تاريخ، الجزء الثاني، ص ٧٥٨.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٩١.

العظمى في الفنون فقهاً وأصولاً وتفسيراً وحديثاً» هو الشاطبي الذي يعطي الصياغة القطعية التالية لإشكالية التبعية: «العقل غير مستقل البتة، ولا ينبني على غير أصل، وانما ينبني على أصل متقدم مسلّم على الاطلاق... ولا أصل مسلّم إلا من طريق الوحي... والعقل اذا لم يكن متبعاً للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة»(١٤٤).

هل معنى ذلك اننا نريد ان نقلب مفاضلة الجابري الى مباخسة وأن نتخذ من العقل العربي الاسلامي موقفاً هجائياً؟ في الواقع، وبعيداً عن همّ التعالي أو التداني عن عقول الحضارات الاخرى، فإن المقايسة الوحيدة الممكنة، من وجهة نظر نقدية وتاريخية، بين العقول الحضارية هي المقايسة الابستمية، أي تلك التي تعتمد المقارنة الوصفية، لا القيمية، بين نُظُم المعرفة العقلية بالإحالة، بالنسبة الى كل عقل، الى شروطه ومعطياته وإحداثياته. ولكن حتى من وجهة نظر إبستمية صرفة، فإنه لا يكفي ان نمتلك **الجرأة السهلة** لمقايسة عقول «القائمة الثلاثية» بعقول «الحضارات القديمة» المستبعدة بشكل استباقي أصلاً من القائمة، بل لا بد ان نمتلك أيضاً **الجرأة الصعبة** لمقايسة العقول الثلاثة ـ أو الأربعة بالاحرى بعد توسيع القائمة لتشمل عقل الحضارة اللاتينية المسيحية ـ فيما بينها ولمقارنة طريقة كل منها في ممارسة «التفكير في العقل». وبدون ان يكون في المجال متسع لتقديم أي عرض تاريخي مفصل ـ يتجاوز أصلاً كفاءتنا ـ فإن أول ما يمكن ان نميز به العقل اليوناني، على ما يتراءى لنا، هو أنه عقل استفاد من سانحة تاريخية استثنائية تمثلت بغياب دين منظم وسائد، فاستطاع من خلال معركة سهلة نسبياً مع «الميتوس» ان يؤسس نفسه في «اللوغوس». ولكن بالنظر الى انسداد الافق التاريخي، والى عدم إمكانية تطور «علم» على نحو ما سيعرفه عصر النهضة الاوروبي، فقد راح «اللوغوس» يدور على ذاته ويأكل نفسه ويتحول الى ضرب جديد من «الميتوس». وهذا التحول لم ينتظر طغيان المذاهب الغنوصية والهرمسية والتيارات «الشرقية» اللاعقلانية كما

(١٤٤) ابو اسحق الشاطبي: الاعتصام، تصحيح محمد رشيد رضا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، بلا تاريخ، الجزء الاول، ص ٤٧ ـ ٥١. ولا نكتم القارىء ان اختيارنا هنا للشاطبي ولابن رشد كان عن عمد. فقد يطعن الجابري في تمثيلية المحاسبي والغزالي للعقل العربي الاسلامي بحكم انتمائهما الى ما يسميه بـ «النظام المعرفي العرفاني». ومن ثم فقد حرصنا على تعضيد اطروحتنا عن إبستمي الحضارة العربية الاسلامية بشواهد من ممثلين بارزين ـ في تقييم الجابري نفسه ـ للنظام المعرفي «البرهاني» ولنظام المعرفي «البياني». وهما فضلاً عن ذلك «مغربيان»، ولا ينتميان بالتالي الى ما يسميه الجابري بـ «اللاعقلانية المشرقية».

يفترض الجابري ـ تأثراً بفرضيات الأب فستوجيير كما سنرى ـ بل لاحت نذره الاولى منذ أن ارتد افلاطون عما يسميه المستهلنون بعصر «التنوير اليوناني»، فحول الفلسفة الى شبه دين والعقل الى إله، وعلى الاخص منذ أن جعل أرسطو الوظيفة الوحيدة لهذا الآله ـ العقل ان يتعقل ذاته. والواقع أن ذلك العقلاني الكبير الذي كانه مؤسس المشائية يقدم لنا هو نفسه الدليل على ان التفكير في العقل ليس على الدوام درجة في العقلانية أسمى من التفكير بالعقل. فأضعف أجزاء فلسفته واكثرها هشاشة والتباساً وأشدها مواتاً كمادة معرفية، بل وأبعدها عن العقلانية، نظريته في العقل وتقسيمه إياه الى عقل بالقوة وعقل بالفعل، والى عقل فعال وعقل منفعل، والى عقل هيولاني وعقل مستفاد. وهو التقسيم الذي سيتوالى ويتفرع على شكل حلقات مفرغة ومتحدة المركز على امتداد العصور القديمة والوسطى، والذي سيأسر التفكير في العقل، سواء أفي الفلسفة العربية الاسلامية أم في الفلسفة اللاتينية المسيحية، في إشكالية سكولائية عقيمة لن يتحرر الفكر البشري منها إلا مع النهضة وإطلالة فجر الحداثة التي ستبني نفسها فلسفياً على «القطيعة» مع الموروث الأرسطي المتراكم من الشروح والشروح على الشروح. ولا يشق علينا ان ندرك أن عدم توافر نظرية تشريحية وفيزيولوجية عن الوظيفة التفكيرية للدماغ البشري ـ الى حد استبداله بالقلب أو بالكبد أو حتى بالدم كمركز للتفكير ـ هو ما أوجد الحاجة الى تخيل مصدر إلهي للعقل البشري يمثله العقل الفعال الذي سيماهي بعض الفلاسفة المسيحيين بينه وبين الله، وبعض الفلاسفة المسلمين بينه وبين ملاك الوحي جبريل.

والحال ان هذا التداخل بين إشكالية العقل الفعال وإشكالية الوحي هو ما لا يجعلنا نقيم بين العقل اليوناني والعقل الوسيطي الاسلامي أو المسيحي تلك القطيعة التي نقيمها بين هذه العقول الثلاثة وعقل الحداثة. ولكن ذلك التداخل هو ما يجعلنا نمتنع ايضاً عن إقامة علاقة استمرارية أو مطابقة مطلقة. فالإشكالية المركزية التي تحرك العقل العربي الاسلامي في أفقها هي إشكالية النقل والعقل، نظراً الى أن هذا العقل اشتغل في ظل هيمنة وعي ديني شمولي، ونظراً ايضاً الى أن الحضارة العربية الاسلامية، التي هي نموذج مكتمل لـ «حضارة كتاب»، قامت من الاساس على «أصل متقدم مسلّم بإطلاق» على حد تعبير الشاطبي. وقد أعطى العقل العربي الاسلامي عطاءه الكبير عندما وقف على شبه قدم من المساواة مع النقل وراح، انطلاقاً من النقطة المركزية للنص، يبني دائرة حضارية كبيرة، ثم ما لبث ان دخل

في طور معاكس ـ في الشروط التاريخية لما سمي بعصر الانحطاط ـ ومضى، بطوعه أو برغمه، يقلّص الدائرة الى مركزها ويلغي بنفسه كل العمل الحضاري الذي أنجزه حول النص. وإشكالية النقل والعقل هي عينها التي حكمت أيضاً الحضارة اللاتينية المسيحية التي كانت بدورها حضارة كتاب. ولكن بالنظر الى ان «الكتاب» كان في حالتها نصاً مترجماً، فقد عُمّدت الاشكالية باسم إشكالية الايمان والعقل. وبالتمايز ايضاً مع الحضارة العربية الاسلامية أسلمت الحضارة اللاتينية المسيحية مصائرها ـ وبالتضاد معها الى حد غير قليل ـ الى «عصر نهضة» لا الى «عصر انحطاط»، وذلك من خلال تطوير إشكالية الايمان والعقل الى إشكالية الدين والعلم. فـ «العلم»، بما فتحه من إمكانيات تقدم لا متناهية، ألغى الطابع الدائر على نفسه للعقل التأملي، كما ألغى الايقاع الدوري لحركة التاريخ، وارتد بالحضارة ـ على حد تعبير شبنغلر ـ من شكل الدائرة الى شكل السهم، وهذا السهم الذي ما زال مندفعاً الى الأمام هو ما يطلق عليه اليوم اسم «الحداثة»، وهي حداثة قابلة لأن ترفض من قبل «العقول الحضارية» التي لم تشارك في صنعها ولكنها غير قابلة ـ في أفقنا التاريخي المنظور ـ لأن تُتجاوز.

واذا اردنا إيجاد صلة نسب ما بين العقل العربي وبين هذه الحداثة فليس الطريق الى ذلك التعالي على عقول «الحضارات القديمة»، ولا بالامتناد إلى استدلال عقلي لا يستوفي حتى الشروط الشكلية للقياس البرهاني، ولا بالخلط غير المشروع منطقياً بين حكم القيمة وحكم الواقع، ولا بانتحال مقدمة كبرى دائرة على نفسها وغير مسلّم بها في اوائل العقل، ولا بتركيب مقدمة صغرى لا يصدق ماصدقها على الواقع التاريخي، بل السبيل الى ذلك موضعة العقل العربي في سياقه المعرفي وإخضاعه في بنيته الماضية والحاضرة لعملية نقد ذاتي مماثلة لتلك التي أخضعت اوروبا الحديثة نفسها لها عندما انتفض عقلها المكوِّن تكراراً على عقلها المكوَّن، مع كل ما يعنيه هذا الشغل المؤلم للذات على الذات من تفعيل جديد للجرح النرجسي.

* * *

لقد آن الأوان لنطرح على أنفسنا سؤالاً ختامياً: اذا كان كل قياس مركب من مقدمتين تلزم عنه نتيجة، فما النتيجة التي يتوخى الجابري الخلوص اليها «برهانياً» من خلال تركيب مقدمتيه اللتين استأدانا تفكيكهما ما استأدانا ـ والقارىء معنا ـ من جهد؟

انا نستطيع اختصار الجواب بالقول: انه الدخول الى **نادي العقل**.

والحال أنه قد بات واضحاً للقارىء أن هذا النادي أشبه ما يكون بنوادي البيض المقفلة والمحصورة العضوية في المجتمعات السوداء.

والمماثلة ههنا تفرض نفسها: أفلا يستحضر موقف الجابري الرافض الاعتراف بالصفة العقلانية لكل حضارة لم تمارس التفكير في العقل موقف من لا يعترف للانسان الأسود بالصفة الانسانية لا لأنه ليس صاحب جلد كباقي البشر، بل لأنه ليس أبيض الجلد كبعض باقي البشر؟

واذا تابعنا هذه الاستعارة اللونية الى نهايتها، وجدنا الإشكالية التي يصر الجابري أن يحبس فيها الانتروبولوجيا الحضارية المقارنة تشف بقدر غير قليل عن الاصول العنصرية المباطنة بالضرورة لأية نزعة مركزية اثنية مهما تكن معقلنة وضابطة لنفسها. فبالمقارنة مع اوروبا «البيضاء» وافريقيا «السوداء»، فإن اللون الذي يمكن ان يعد فارقاً للعقل الحضاري العربي الاسلامي هو اللون «الأسمر»، أي تحديداً اللون الذي ما هو بأبيض ولا بأسود، بل درجة وسطى بينهما. وبما أن كلاً من العنصرية والمركزية الاثنية تقوم على اثنينية قطعية تنفر من التوسط وتحرص، بضرب شرس ومشبوه من العقلانية، على رفع راية مبدأ الثالث المرفوع عالياً، فإنه لا يبقى من فارق بينهما سوى فارق موقفهما من «الاسمر» الوسطي لا من «الابيض» و«الأسود» اللذين يبقيان في الحالين معاً حديين. فالعنصرية تحكم على الأسمر بأنه غير أبيض فتلحقه بالأسود، والمركزية الاثنية تحكم بدورها على الأسمر بأنه غير أسود فتلحقه بالأبيض. وهكذا، ومن طرف اول، وجدنا مقدم كتاب **«اوروبا صنعت العالم»** يدمغ الفكر العربي الاسلامي بأنه «فكر ناقل»، أي «أسمر» بالإحالة الى الاستعارة اللونية، ويرفض أن يفسح له مكاناً في النادي الثنائي، اليوناني - الاوروبي، المقتصرة عضويته على المنتمين الى العقل الكوني «الابيض». ومن طرف ثانٍ، نجد مؤلف **«تكوين العقل العربي»** لا يرسم اية شكوك حول الامتياز الاحتكاري لهذا النادي، بل تقتصر كل مطالبته على توسيع عضويته لتصبح ثلاثية: عربية - يونانية - اوروبية.

وحسبنا هنا ان نعقد مقارنة ختامية بين موقف ناقد العقل العربي وموقف كبير مؤرخي العقل اليوناني وكبير نقاده معاً الذي هو جان بيير فرنان. فهذا الأخير، ومن موقع مذهب انساني موسّع ورافض للعنصرية كما للمركزية الاثنية، يماري في

ان يكون اكتشاف الاغريق «للوغوس» قد أحدث في تاريخ الفكر البشري قطيعة جذرية، ويرفض بالتالي «وضع الانسان اليوناني فوق سائر شعوب الارض»، ويرفض ايضاً وعلى الاخص ان يؤول هذا «التفوق» بالوراثة، و«كما لو بمشيئة من العناية الآلهية»، الى «الفكر الغربي، سليل الهلينية»، ويعلن بصحو عقلي يقلّ نظيره أنه «قد تزعزعت خلال الخمسين سنة الأخيرة الثقة باحتكار الغرب للعقل. فأزمة الفيزياء والعلم المعاصرين هزت أسس المنطق الكلاسيكي - وهي الأسس التي كان يسود الاعتقاد بأنها نهائية. والاحتكاك مع الحضارات الكبرى المختلفة روحياً عن حضارتنا، مثل الهند والصين، قد فجّر إطار المذهب الانساني التقليدي. فالغرب لا يستطيع بعد اليوم ان يعتبر أن فكره هو الفكر، ولا ان يحيّي في فجر الفلسفة اليونانية مطلع شمس العقل»[١٤٥].

وبالمقابل، فإن ناقد العقل العربي يبني إشكاليته التفاضلية بين العقول الحضارية كما لو أن «الأزمة» التي أشار اليها فرنان لم تقع، وكما لو أن المصادرات الاستشراقية للقرن التاسع عشر ما زالت محافظة على مصداقيتها في نهايات القرن العشرين، وكما لو ان الاعتقاد بأن الفكر الغربي هو الفكر، بألف ولام التعريف، ما زالت له مبرراته التي لا تطعن فيها كشوف الخمسين سنة الأخيرة الموجبة لتوسيع نطاق المذهب الانساني. وكل ما يفعله ناقد العقل العربي هو أنه يتبنى لحسابه الخاص الاطروحة التي يطعن فيها ناقد العقل الغربي، ولكن مع إخضاعها لعملية «إزاحة» تقتضيها ملابسات التاريخ والجغرافية: فخطأ هذه الاطروحة لا يكمن في تمييزها للفكر العقلاني الابيض على الفكر اللاعقلاني الأسود، بل في كونها تدرج الفكر العربي الاسلامي في عداد الأخير بدلاً من ان تدرجه في عداد الأول. والمذهب الانساني الذي يحامي عنه مؤلف «**الأسطورة والفكر لدى الاغريق**» بحاجة فعلاً الى توسيع في رأي ناقد العقل العربي، ولكن ليشمل «الأسمر» فقط دون «الأسود». والعنصرية نفسها لا تحتاج الى اكثر من تصحيح وإعادة إخراج، ولكن ليس الى نقد جذري وإلغاء. فعن طريق «تطويرها» من عنصرية تمجّها الذات الى مركزية اثنية تدغدغ هذه الذات، يسترد العقل العربي حقوقه المهضومة وكرامته المهيضة، وذلك لا من خلال تغيير حدّي الاشكالية، بل من خلال تغيير موقع العقل العربي بينهما، أي ليس من خلال التشكيك في تفوق العقل اليوناني -

---

(١٤٥) جان بيير فرنان: **الاسطورة والفكر لدى الاغريق** Mythe et pensée chez les grecs، منشورات لاديكوفرت، باريس ١٩٨٥، ص ٣٧٤.

الاوروبي على العقول أو بالاحرى «اللاعقول» الحضارية القديمة، بل من خلال تثبيت هذا التفوق وتوسيع محفظة المساهمة فيه بحيث يحتل العقل العربي في مجلس إدارة نادي «العقل الكوني» المقعد الذي يعود اليه كشريك ذي حصة كاملة بمقتضى النتيجة التي يتمخض عنها لزوماً تراكب المقدمتين في قياس الجابري الحصري.

* * *

لقد أجرينا كل محاكمتنا حتى الآن كما لو أن «الأصفر» مستبعد بحكم واقع الحال من المفاضلة اللونية، أو كما لو أنه محكوم عليه سلفاً، عملاً بمبدأ الثالث المرفوع في محاكمة الجابري الثنائية، بأن يكون مطابقاً في الهوية للأسود لمجرد أنه ليس أبيض.

وبمعنى آخر، لقد بدا علينا وكأننا نسلم للجابري، بعد أن حصرنا النقاش بحضارات الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط، بأن حضارات الشرق الاقصى القديم، وتحديداً منها حضارات الهند والصين، لم تمارس التفكير في العقل، ولكن مع الاستدراك بأن عدم التفكير في العقل حق مشروع لها ما دام مفهوم العقل نفسه نسبياً الى الحضارات، والحضارات نسبية فيما بينها.

ولكن آن الاوان لنطرح السؤال بالإحالة الى التاريخ والواقع التاريخي: أصحيح أن حضارات الشرق الأقصى القديم لم تفكر في العقل؟

نحن لا ندعي طبعاً اننا نملك الأهلية الاختصاصية للاجابة عن هذا السؤال، بيد ان الأبحاث المتراكمة «خلال الخمسين سنة الأخيرة، كما نوّه جان بيير فرنان، تبيح لنا لا أن نصوغ مشروع جواب فحسب، بل ان نقطع ايضاً، وللحال، بأن هذا الجواب سيكون ايجابياً تمام الايجابية، ولا سيما بالنسبة الى الهند التي تجمّعت حول حضارتها القديمة بحوث جديدة وثمينة «قطعت» بل قلبت رأساً على عقب استنتاجات المدرسة الاستشراقية للقرن التاسع عشر وأحكامها ـ وهي المدرسة عينها التي يبدو ان الجابري توقف عندها وأعاد، بالتبعية دوماً لهيغل، ولكن برسم القارىء العربي هذه المرة، إنتاج تحيزاتها[١٤٦].

(١٤٦) ليت الجابري توقف قليلاً بالمقابل عند المدرسة «الاستشراقية» العربية الاسلامية. فلا البيروني ولا ابن النديم ولا صاعد الأندلسي ولا غيرهم من «المستشرقين» ومؤرخي «الامم» في التراث العربي الاسلامي ظلموا «العقل الهندي» بمثل ما ظلمه الجابري في متابعته اللامشروطة لتحيزات النزعة=

ولقد مرت بنا في هذا السياق أسماء كارل زيمر ومادلين بياردو وآرثر باشام ومرسيل غرانيه وجاك جرنيه، بالاضافة طبعاً الى اسم بيير ماسون ـ اورسيل، ولكننا نستطيع توسيع القائمة، وتخصيصاً فيما يتعلق بالهند، لتشمل الايطالي توتشي والألماني دوسن والروسي شتشرتبسكوي والاميركي إنغالز والهنديين شاطرجي وداتا.

والواقع ان الجابري، باستبعاده الهند من دائرة حضارات العقل، لا يقفز فوق نتائج البحوث الاختصاصية في «الخمسين سنة الأخيرة» فحسب، بل كذلك فوق البداهة المقررة في الأدبيات العامة لتاريخ الحضارة، ومنها على سبيل المثال، لا الحصر، «قصة الحضارة» لول ديورانت. يقول محرر هذه «التوليفة» التاريخية التي تعد بلا جدال واحداً من الاعمال الموسوعية الاكثر تداولاً في العالم حول المسيرة الكونية للحضارة منذ الثلاثينات من هذا القرن: «ان تفوق الهند أوضح في الفلسفة منه في الطب... فبعض كتب «يوبانيشاد» أقدم من كل ما بقي لنا من الفلسفة اليونانية؛ ويظهر ان فيثاغورس وبارمنيدس وأفلاطون قد تأثروا بالميتافيزيقا الهندية... ولن تجد بين بلاد العالمين بلداً اشتدت فيه الرغبة في الفلسفة شدتها في الهند: فهي عند الهنود لا تقتصر على كونها حِلْية للانسان أو تَفْكِهة يسرّي بها عن نفسه، بل هي جانب هام لا غنى لنا عنه في تعلقنا بالحياة نفسها وفي معيشتنا لتلك الحياة. ان معلمي الفلسفة هناك كانوا في كثرة التجار في بابل، ولن تجد في بلد آخر غير الهند عدداً من المدارس الفكرية بمقدار ما تجده منها هناك. ففي إحدى محاورات بوذا ما يدلنا على أنه قد كان في الهند في عصره اثنان وستون رأياً في النفس يأخذ بها الفلاسفة المختلفون». ثم يختم ول ديورانت بالاستشهاد بقولة للرحالة الفيلسوف هرمان فون كيسرلنغ مقتبسة مما أورده في «يوميات تسفار فيلسوف»: «إن هذه الأمة الفلسفية قبل كل شيء لديها من الالفاظ السنسكريتية التي تعبر بها عن الفكر

= الاستشراقية الاوروبية العائدة تاريخياً وابستمياً الى القرن التاسع عشر. أفلا نجد مؤرخاً مبكراً مثل اليعقوبي المتوفى عام ٢٨٤ هـ يقول بالحرف الواحد: «الهند أصحاب حكمة ونظر، وهم يفوقون الناس في كل حكمة، فقولهم في النجوم أصح الاقاويل، وكتابهم فيه كتاب «السندهند» الذي منه اشتق كل علم من علوم مما تكلم فيه اليونانيون والفرس وغيرهم، وقولهم في الطب المقدّم... ولهم في المنطق والفلسفة كتب كثيرة في أصول العلم، منها كتاب طوفا في علم حدود المنطق، وكتاب ما تفاوت فيه فلاسفة الهند والروم، ولهم كتب كثيرة يطول ذكرها ويبعد عرضها»؟ (تاريخ اليعقوبي، تحقيق م. ث. هوتسما، منشورات إ. ي. بريل، لايدن ١٩٦٩، ص ١٠٥).

الفلسفي والديني اكثر مما في اليونانية واللاتينية والجرمانية مجتمعة»[١٤٧].

والواقع أنه حتى أشد مؤرخي الفلسفة انتصاراً للفلسفة اليونانية، وأرسخهم اعتقاداً بأن «ما من شيء يتحرك في هذا الكون إلا وهو يوناني في أصله»، عنينا شارل فرنر مؤلف «**الفلسفة اليونانية**»، لا يملك إلا ان يقر، في أعقاب هيغل ـ أستاذه ـ أن «الشعب الوحيد في العصور القديمة الذي كانت له، الى جانب الاغريق، فلسفة هو الشعب الهندوسي»[١٤٨]. ولكن اذا كان المؤرخ الهيغلي للفلسفة اليونانية لا يمسك نفسه عن أن يضيف، كما تقضي قواعد المركزية الاثنية، أن «فلسفة الهند لاهوت اكثر منها فلسفة حقيقية»، فإن مؤرخ المنطق الكبير الذي كانه الكسندر ماكوفلسكي، الذي عمل زهاء عشرين عاماً في إعداد كتابه «**تاريخ المنطق**» الصادر بالروسية عام ١٩٦٧، لا يؤكد فقط وجود فلسفة هندية، حتى بالمعنى اليوناني للكلمة، بل كذلك وجود منطق هندي لا يقل أصالة و«عقلانية» عن المنطق الأرسطي، كما لا يقل عنه قابلية للتعريف بأنه «علم الفكر» و«علم قوانين العقل» و«علم نظرية المعرفة». يقول في مطلع الفصل الأول الذي خصصه من كتابه لتاريخ الفلسفة والمنطق في الهند وضمنه ـ بالاضافة الى مساهمته الخاصة ـ حصيلة دراسات «المستهندين» الحديثين حول تاريخ العقل في الجناح الهندي من العالم القديم: «إن الفلسفة، كمضمار مستقل للمعرفة، قد ظهرت في الهند في القرن السادس قبل الميلاد، عندما لم يعد في مقدور التفسير الديني المحض للعالم ان يلبي متطلبات المعرفة العلمية الوليدة»[١٤٩].

وبدون الدخول في سجال حول الأسبقيات الزمنية، فإن عميد المستهندين المعاصرين آرثر باشام يذهب هو الآخر الى القول بـ «تبكير» الفلسفة اليونانية: «إن كتب اليوبانيشاد الأولى وكتابات البوذية والجاينية تعود جميعها الى حقبة القرنين السابع والسادس ق.م. وهي تشهد على صياغة ووجود وفرة هائلة من النظريات والفرضيات حول أصول الكون وطبيعة النفس ومشكلات أخرى مشابهة... والحق أنه في هند القرنين السابع والسادس ق.م نكتشف وجود حياة عقلية لا تقل

---

(١٤٧) ول ديورانت: **قصة الحضارة**، المجلد ١، الجزء ٣، ترجمة زكي نجيب محمود، طبعة مصورة، دار الجيل، بيروت بلا تاريخ، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(١٤٨) شارل فرنر: **الفلسفة اليونانية** La philosophie grecque، منشورات بايو، باريس ١٩٧٢، ص ٧. أما صاحب القولة التي ترد أصل كل حركة في الكون الى اليونان فهو المستهلن النمساوي المشهور ثيودور غومبرز، مؤلف «**مفكري الاغريق**».

(١٤٩) أ. ماكوفلسكي: **تاريخ المنطق**، مصدر آنف الذكر، ص ١٥.

عنفواناً وغزارة نتاج عن الغابة بعد موسم الامطار»[١٥٠].

إذن فالفلسفة الهندية قد رأت النور في شبه تواقت مع الفلسفة اليونانية، أو بسبق زمني لا يتعدى قرناً أو نصف قرن. وليس هذا هو وجه التوازي الوحيد بين الفلسفتين. فكما دشن ظهور الفلسفة في إيونيا بداية صراع اللوغوس ضد الميتوس، كذلك فقد مثلت بداية الفلسفة في الهند محاولة للاستعاضة عن التفسير الديني للعالم بتفسير «علمي». بل اكثر من ذلك: فكما تلبست بداية الفلسفة الايونية، مع الفلاسفة الملطيين، طابعاً «طبيعياً»، كذلك فإن أول مدرسة فلسفية رأت النور في الهند كانت ذات منزع طبيعي ومادي «ساذج». وكما ان الفلاسفة الملطيين الاوائل، في عملية قلبهم السؤال الديني عن كيفية خلق العالم الى سؤال فلسفي عن هوية العناصر التي يتألف منها العالم، ردوا كل ما في الطبيعة الى مبدأ واحد تمثل تارة بالماء وطوراً بالهواء وتارة ثالثة بالنار أو التراب، قبل أن يأتي انباذقلس ليصوغ نظرية العناصر الاربعة التي سيفرضها فيما بعد افلاطون وأرسطو على البشرية اللاحقة قاطبة، كذلك فإن مؤسسي المدرسة الفلسفية المادية الأولى في الهند القديمة، بريهسباتي وتلميذه شرفاكا، أحدثا انقلاباً مماثلاً في السؤال المعرفي وردا كل ما في الطبيعة الى عناصر اربعة: التراب والماء والهواء والنار. وكما سيضيف افلاطون وارسطو الى هذه العناصر عنصراً خامساً يتمثل بالاثير الذي هو مادة السماء، كذلك فإن مدرسة السامكيا، التي أسسها في طور لاحق الحكيم كابيلا، ستقول بعناصر مادية وغير عضوية خمسة تتمثل بالتراب والماء والنار والهواء والأثير. بل كما ان ارسطو ـ ومن بعده ابن رشد ـ قال بمادة أولية سبقت تكوين العالم، كذلك فإن أتباع المدرسة السامكية المتأخرة زمنياً سيقولون بمادة أولية متجانسة وعديمة الشكل ولا متناهية لم يخلقها أحد ومنها تخلّق كل شيء: الزمان والمكان، والعناصر اللاعضوية الخمسة، وأجناس النبات والحيوان. وكما أن انكساغوراس الأقلازوماني «طرد الإلهي من الطبيعة وسدد ضربة قاصمة الى الديانة الشعبية»[١٥١]، كذلك فإن مدرسة شرفاكا كانت تنكر عالم الغيب وتعتبر كتب الفيدا المقدسة من اختراع الممخرقين، وترى في الأضاحي والقرابين حيلاً احتالها الكهنة الدجالون لجني فوائد مادية منها. وبدورها كانت مدرسة لوكاياتا العقلانية تنكر

---

(١٥٠) آ. باشام: **حضارة الهند القديمة**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(١٥١) البير ريفو: **تاريخ الفلسفة** Histoire de la philosophie، المجلد الأول، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٠، ص ٨٠.

وجود عالم الغيب وتقول بأنه «مادام لا وجود لا للفردوس، ولا للخلاص، ولا لحياة النفس في ما وراء هذا العالم»، فليس للانسان أن يولي اهتماماً إلا للشؤون الارضية. وكانت المدرستان كلتاهما، شرفاكا ولوكاياتا، تعتنقان في نظرية المعرفة المذهب الحسي وتقتربان في النظرية الاخلاقية من مواقع الابيقورية والقائلين بمذهب اللذة: «تمتع ما دمت تحيا! فعندما يصير الجسد الى رماد، فلا عودة لك!».

على ان نقطة اللقاء الكبرى بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الهندية كانت حول مذهب الذرة. فقد طورت مدرستا الفيسيشيكا والنيايا «العقلانيتان» و«الماديتان» مذهباً في الذرة قريباً غاية القرب من مذهب لويقبيوس وديموقريطس. فالمدرسة الأولى، التي لقب مؤسسها باسم «كانادا» أي «آكل الذرات»، كانت ترى ان العناصر الأزلية والثابتة التي يتألف منها كل ما هو موجود إنما هي تلك الاجزاء غير القابلة لأن تتجزأ من المادة، والتي هي «الذرات» المتشابهة كلها فيما بينها بشكلها المستديرة، وان اختلفت اختلافاً نوعياً في جوهرها: ذرات التراب التي تعطي الرائحة، وذرات الماء التي تعطي الطعم، وذرات النار التي تعطي اللون، وذرات الهواء التي تجعل الاشياء ملموسة. ولا تقول مدرسة الفيسيشيكا، مثلها تماماً مثل مدرسة ديموقريطس، بأية مرجعية إلّهية. فالذرات أزلية، ولها قوى محركة تحركها. ومن تصادم الذرات تتألف أجسام مركبة وزائلة. والعالم ينبثق دورياً من الذرات، ثم ينفجر دورياً ايضاً وينحلل الى ذرات. ويقول مؤسس مدرسة النيايا، غوتاما، هو أيضاً، بمبدأ أول للعالم يتمثل بالذرات الأزلية التي لا تقبل انقساماً ولا تقع تحت لمس أو نظر. ولكن بالاضافة الى الذرات، هناك ايضاً النفوس التي هي لها بمثابة قوى محركة. ولئن يكن أتباع المدرسة الاولى قد ركزوا اهتمامهم العلمي على فلسفة الطبيعة، فإن أتباع المدرسة الثانية قد ركزوه على نظرية المعرفة والمنطق. وقد أقاموا هذه النظرية على أساس مادي، اذ رأوا في الاحساسات، التي هي من فعل العالم الخارجي في حواسنا، مصدر كل معرفة. ومن هنا فقد اتخذوا موقفاً نقدياً من مذهب الفيدا. فهذه الكلمة لا تستطيع أن تشهد حتى على حقيقة ذاتها، فكيف لها ان تشهد على الحقيقة بما هي كذلك؟ فالفيدا مذهب ديني، وكل مذهب ديني لا يقيم سلطته إلا على توكيد لفظي محض، أي على وهم وخيال.

ولئن جاءت هذه النزعة الإلحادية لتمثل ذروة التلاقي بين الذريين الهنود من أتباع غوتاما والذريين اليونانيين من أتباع ديموقريطس، فإنما ابتداء أيضاً من تلك

الذروة تأخذ مصائر كل من الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية بالتفارق(١٥٢).

آية ذلك أنه على حين قيض للفلسفة اليونانية أن تعمل في استقلال عن الدين وان تسجل، من خلال نقد النزعة التشبيهية وشبه الإحيائية للديانة الشعبية، انتصارات باهرة ـ وإن غير دائمة ـ للوغوس على الميتوس، فإن ما شهدته ساحة الفلسفة الهندية، بعد الاختراقات الباهرة ايضاً للنزعة العقلانية في البداية، هو على العكس انحسار لمدّ «اللوغس» امام ضغط «الميتوس»، اذا جاز لنا نقل هذين المفهومين من معجم اليونانية الى معجم السنسكريتية.

فابتداء من القرن الاول ق.م، ومع تأسيس مذهب اليوغا على يد باتنجالي، عادت نظرية المعرفة الطبيعية لتتلون بلون التأليه الديني والصوفي. وكلمة «يوغا» تعني بالأساس «توتراً» و«تركيزاً». والهدف الاسمى لمذهب اليوغا هو الوصول الى حالة من التوتر الروحي تتيح لممارسها ان يفك ارتباطه كلياً بالعالم الخارجي وان يركز وعيه كله على ذاته. وقد طورت مدرسة اليوغا منظومة متكاملة من التمارين التي تتيح الوصول الى تلك الحالة من التجرد التام. وانطلاقاً من موقع مثالي وروحاني تدعو مدرسة اليوغا الى الزهد والتنسك. وتضع الحدس الصوفي، كوسيلة لخلاص النفس، فوق المعرفة العقلية(١٥٣).

وبالتوازي مع اليوغا تطور مذهب الميماسا ومذهب الفيدانتا كإيديولوجيتين دينيتين لطبقة البراهمانيين. وقد حصرت هاتان المدرستان دور النظر العقلي بتفسير محتوى كتب الفيدا المقدسة وبتحويلها الى مذهب متكامل من خلال إعطائها أساساً نظرياً وتأويلاً منطقياً. وقد جاء التطور اللاحق لمدرسة الفيدانتا ليصبغها، مع شنكرا في القرن الثامن للميلاد، بصبغة المثالية الفلسفية المطلقة. فالمعرفة التجريبية هي لا معرفة، والعالم الحسي وهم، سواء منه العالم الخارجي أو العالم الداخلي للانسان.

---

(١٥٢) هل حدث تاريخياً ارتشاح، تأثير وتأثر، ما بين الفلسفتين، ولا سيما فيما يتصل بالمذهب الذري؟ اننا لا نملك الأهلية للاجابة، ولكننا سنلاحظ أنه اذا كان حدث تفاعل من هذا القبيل ـ وهو ما ترجحه الأبحاث التي ما زالت جارية منذ نحو قرن من الزمن ـ فلا بد ان يكون باتجاه اليونان من الهند، لا باتجاه الهند من اليونان، أولاً بحكم القدم التاريخي للمدرسة الذرية الهندية، وثانياً لأن الاغريق، كشعب بحري، كانوا هم ـ لا الهنود ـ الذين يخرجون الى العالم، وثالثاً لأن مأثوراً يونانياً تعود أبوته الى ارسطو في كتابه المفقود عن «السحر»، وروايته الى ديوجانس اللايرتي، يؤكد ان ديموقريطس أخذ مذهبه عن حكماء الهند.

(١٥٣) تاريخ المنطق، ص ١٩. وعلى هذا المصدر سيكون اعتمادنا في كل الفقرة التالية.

والواقع الوحيد هو البراهمان، الروح الأوحد الأزلي. ووجوده محض فكر، وهو لا يقبل القسمة، ولا يحتمل أي وصف: فهو محض «لا»، ولا مقول يمكن أن يقال عليه إلاّ بالصمت. وليس للعقل من منفذ الى ماهيته، بل السبيل الوحيد الى معرفته هو الوحي.

وبدون أي حصر للمذاهب الفلسفية الهندية التي قدّرها بعض المؤرخين بستة عشر مذهباً، سنلاحظ أن الصراع فيما بين هذه المذاهب، وكذلك بينها وبين المذاهب الدينية مثل الفيدية والبوذية، قد أدى منذ وقت مبكر الى تطور خارق للمألوف للمنطق ولنظرية المعرفة. وفي بادىء الأمر كان المنطق يؤلف، ولا سيما عند العلماء البوذيين، جزءاً من الفلسفة. ومدرسة النيايا هي أول من أفرده في فرع مستقل. وإنما في القرن الخامس للميلاد، وعلى يد دنياغا، زعيم مدرسة «المناطقة» البوذيين، استكمل المنطق الهندي قوامه النظري وأخذ شكل منظومة من القواعد المنهجية. وقد اقترن تطور المنطق بتطور نظرية المعرفة. فالبوذية والجاينية والفيسيشيكا ما كانت تسلّم إلا بمعيارين للمعرفة: الاحساس والاستدلال. وأضافت مدرسة السامكيا اليهما معياراً ثالثاً هو «البيان الصحيح». وأضافت مدرسة النيايا معياراً رابعاً: «المقارنة». واهتدى الميمامسيون الى معيار خامس وسادس: «الفرض المقبول» و«اللاوجود». وبالمقابل كانت مدرسة الفيدانتا ترفض جميع معايير المعرفة هذه ولا تعترف بغير الكتب المقدسة والآثار النقلية مصدراً لها. وقد بات من عادة المدارس الفلسفية الهندية، في مجادلاتها فيما بينها، ان تبدأ عرض مذاهبها بمقدمة في المنطق من حيث هو «نظرية معايير الفكر». وقد أعطى الفلاسفة الهنود لاستدلالاتهم البرهانية في بداية الأمر شكل قياس ـ لا يتردد ماكوفلسكي في استعمال تعبير «سيلوجسموس هندي» ـ مؤلف من ست قضايا. وما لبث غوتاما، مؤسس مدرسة النيايا، أن رده الى قياس خماسي: أولاً ـ الدعوى، ثانياً ـ العلة، ثالثاً ـ المثل، رابعاً ـ التطبيق، خامساً ـ النتيجة. والواقع أن مدرسة النيايا تستمد اسمها نفسه من مقولة منطقية: فـ «النيايا» تعني «القاعدة» أو «المعيار». واذا رجعنا الى المثال التقليدي الذي تتداوله كتب المنطق الهندية، وهو مثال النار والدخان، كمقابل لمثال الانسان وسقراط في المنطق اليوناني، امكن لنا ان نصوغ القياس الخماسي لمدرسة النيايا على النحو التالي:

أولاً ـ الدعوى أو القضية الموجبة: «يوجد في الجبل نار».

ثانياً ـ العلة: «لأنه يوجد في الجبل دخان».

ثالثاً ـ المثل: «حيثما يوجد دخان توجد نار، كما في المطبخ مثلاً».

رابعاً ـ التطبيق على الحالة المستجدة: «في هذا الجبل يوجد دخان».

خامساً ـ النتيجة: «في هذا الجبل توجد بالتالي نار، والمسافر لا يخطىء بالتالي اذا ما استنتج، من الدخان الذي يتصاعد من الجبل، أنه سيصادف في هذا الجبل ناراً، وبالتالي انساناً».

وكما يلاحظ ماكوفلسكي، فإن الحد الثالث في هذا القياس يناظر المقدمة الكبرى في القياس الأرسطي، والحد الثاني والرابع يناظران مقدمته الصغرى، والحد الأول والخامس يناظران نتيجته. والفارق الأساسي بين نظرية القياس الأرسطية ونظرية مدرسة النيايا أن الأولى تضمّنية تدرج الخاص في العام، بينما يقوم القياس الهندي على نظرية «اللزوم». فالدخان في المثال هو الدليل (لنغام)، والنار هي حامل الدليل (لنغين). وبين الدخان والنار، بين الدليل وحامل الدليل، ثمة علاقة لزوم. فالدليل هو «الملزوم»، لأنه حيثما يوجد دخان توجد دوماً نار، والنار هي «اللازم». فكل حقل الدخان ملزوم عنها، ولكنها هي نفسها ليست ملزومة عنه دواماً، إذ توجد أيضاً نار بلا دخان. فحقل النار أوسع من حقل الدخان. ويترتب على ذلك ان الدليل أضيق نطاقاً من حامل الدليل.

«وبصدد هذه النقطة تختلف نظرية المنطق الهندي عن مذهب أرسطو ومتابعيه. فالدليل في المنطق الأرسطي مفهوم أوسع وأعم من حامله (مثلاً: «الحصان حيوان ثديي»). أما في المنطق الهندي فالأمر خلاف ذلك: فالحصان متعقَّل لا على أنه حامل الدليل «حيوان ثديي»، بل على أنه الدليل الذي يلزم عنه أن ما أمامنا هو حيوان ثديي»[(١٥٤)].

وأقدم مخطوطة معروفة لمنطق النيايا مجموعة غوتاما في ٥٣٨ سوترا في خمسة كتب. والمحور الذي تدور عليه هذه الكتب عرضاً وشرحاً نظرية المقولات الرئيسية التسع ونظرية المقولات التكميلية السبع. وهذه المقولات الست عشرة ليست تحديدات وصفات للأشياء والموجودات الواقعية كما لدى أرسطو، ولا قوالب للذهن او لملكة الفهم كما لدى كانط، بل هي أصول وقواعد لفن الجدل والمناظرة وإفحام الخصم وبيان مغالطاته، وهو الفن الذي كان موضع اعتبار عظيم في

---

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

التقاليد الثقافية الهندية القديمة نظراً للكثرة الكثيرة من المدارس الفلسفية والمذاهب الدينية المتواجهة. وكما درجت عادة المدرسة المشائية على تسبيق عرض نظرياتها الفلسفية بالمنطق بوصفه اداة الفكر، كذلك فقد قدّمت مدرسة النيايا نظريتها في وسائل المعرفة على عرض تصورها الفلسفي الرئيسي. فانطلاقاً من أن «المعرفة غير القابلة للدحض هي تلك التي تتولد من تماسّ الحواس مع الاشياء» كما تقول السوترا الاولى، أي انطلاقاً من معطيات الادراك الحسي، وزع أتباع مدرسة النيايا الاستدلالات المنطقية الى ثلاثة أشكال:

١ ـ قياس اللاحق بدءاً من السابق، أي المعلول بدءاً من العلة (كأن يُستنتج احتمال هطول المطر من تراكم السحب).

٢ ـ قياس السابق انطلاقاً من اللاحق، أي العلة انطلاقاً من المعلول (كأن يُستنتج من كثرة ماء السيل كون المطر قد هطل في الجبال).

٣ ـ قياس الشبه أو المماثلة، وذلك حين يُدرك شيء ما في حالة ثانية بمثل الكيفية التي يدرك بها في حالة أولى، مما يسمح بالاستنتاج بأن الحالة الثانية يصدق عليها ما يصدق على الأولى.

وقد حدّت السوترا ١٦ قياس المماثلة على النحو التالي: «المماثلة هي البرهنة على المشبّه انطلاقاً من مشابهته للمعلوم». والواقع ان كل قياس يرتد في نظر مدرسة النيايا الى استدلال بالمماثلة (وذلك كان ايضاً في القرن التاسع عشر رأي جون ستيوارت مل)[١٥٥]. فقد كان غوتاما، مؤسس المدرسة، يقول إن العلة في الاستدلال تبرهن على ما ينبغي البرهان عليه بإبانتها عن مشابهته أو مخالفته للمثل.

وان تكن نظرية غوتاما في القياس الخماسي قد هيمنت على المنطق الهندي بأسره، فقد استبعد تيار آخر من المنطق الهندي حدين من حدود القياس الخماسي ليرده الى ثلاثة. وقد تمثل هذا التيار بالبوذيين الذين نقدوا خماسية القياس التقليدي على أساس وجود رابطة باطنة غير قابلة للفصم بين الحدين الاكبر والأوسط، ولهذا كان القياس القائل «بوجود نار في الجبل لوجود دخان فيه» قابلاً للاستغناء في رأيهم، عن المثل: «كما في المطبخ». فالحد الأوسط كافٍ بذاته للبرهان على

---

(١٥٥) كان ابن تيمية، العدو الكبير للمنطق الارسطي، يخص هو الآخر، كما سنرى، قياس المماثلة (أو التمثيل في اصطلاحه) باعتبار عظيم.

القضية. وقد كان البوذي فاسو باندو أول من قال بنظرية القياس الثلاثي الحدود، وهي النظرية التي تبنتها بوجه خاص مدرستا الميماسا والفيدانتا. بل ان كبير المناطقة البوذيين، ذرماكرتي، الملقب بأرسطو الهند، ذهب في القرن السابع للميلاد الى ان القياس لا يلزمه اكثر من حدين نظراً الى أن النتيجة مضمر عنها في المقدمتين، ولا حاجة بالتالي الى التصريح بها لفظاً. فعندما نقول: «حيثما لا نار لا دخان، وفي الموضع الفلاني دخان»، فلا حاجة بنا الى النطق بالنتيجة: «إذن في الموضع الفلاني نار»[١٥٦]. وعناوين مؤلفات ذرماكرتي تنطق بحد ذاتها بمدى مساهمته في تطوير نظرية المعرفة وفي ترقية المنطق الى علم قائم بذاته ومستقل عن الميتافيزيقا. فعلاوة على «أرجوزته» المشهورة التي نظمها شرحاً لكتاب «**مصادر المعرفة**»، المؤلَّف الرئيس لدنياغا المؤسس الفعلي للمنطق البوذي، ألف العناوين التالية: «**في يقين المعرفة**»، «**قليل من المنطق**»، «**الوجيز في العلة المنطقية**»، «**بحث في الرابطة المنطقية**»، «**دستور المجادلات العلمية**»، «**شرح الاختلاف في تركيب التصورات**». ويتوزع منطق ذرماكرتي الى أربعة أقسام: أولاً ـ نظرية الادراك، ثانياً ـ الاستدلال «للذات»، ثالثاً ـ الاستدلال «للآخرين»، رابعاً ـ الأغاليط المنطقية. وفي كتابه «**قليل من المنطق**» رد أنماط المعرفة الصحيحة الى مبدأين: الادراك والاستدلال. فأي سبيل آخر للمعرفة لا يفضي الى نتائج يقينية. والمعرفة اليقينية هي تلك التي لا تناقضها التجربة. والمعرفة التي تقود الانسان الى تحقيق أهدافه العملية هي وحدها الصحيحة. ومن هنا يتعين هدف المنطق: التحري عن المعرفة الصحيحة عن طريق دحض الآراء الغالطة. والقضية التي ينطلق منها منطق ذرماكرتي هي أنه لا يمكن ان يكون هناك شيء يتمتع بصفة الوجود وعدم الوجود معاً. والادراك هو دوماً إدراك لشيء. ولكن مثل هذا الادراك قد يكون مطابقاً أو غير مطابق، صحيحاً وواضحاً أو وهمياً ومحرَّفاً. ثم ان الادراك الحسي هو غير الفكر المحض. فموضوع الادراك هو المفرد والجزئي. ووعينا هو الذي يركِّب الاحساسات الجزئية في وحدة كلية. وبخلاف الادراك، فإن التصورات العامة هي التي تؤلف موضوع الفكر. وأداة الفكر هي الاستدلال. والاستدلال يكون إما برسم الذات، وإما برسم الآخرين. فالاستدلال للذات هو ذاك الذي بواسطته تتصور الذات المفكِّرة شيئاً. والاستدلال للآخرين هو ذاك الذي يتم بواسطته ايصال شيء ما الى الغير. وماهية

---

(١٥٦) ذلك كان ايضاً، في الثقافة العربية الاسلامية، موقف بعض الأصوليين، فعندهم أن «كل مسكر حرام، والخمر مسكر» وكفى.

الاستدلال للآخرين تكمن في التعبير اللفظي عن الفكر.

وكما يدين المنطق الأرسطي بِدَين غير قليل لفن الخطابة والجدل، بل كما قرن أرسطو في المنطق بين «التحليلات» (أي القياس والبرهان) وبين «المواضع» (أي الخطاب والجمهور المخاطب)، كذلك فقد ارتبطت نظريات المنطق الهندي من البداية ارتباطاً وثيقاً بالخطابة وبالمجادلات الفلسفية التي كانت تدور بين ممثلي مختلف المدارس والتيارات. والرسائل الكثيرة التي كتبت في أصول تسيير المناظرات أغنت المعطيات المتراكمة حول علم نفس الفكر. وكما يتوزع الخطاب في النظرية المنطقية اليونانية الى برهاني وجدلي وخطابي ومغالطي، كذلك قسم الاصوليون الهنود الخطاب الى ستة انماط: اولاً ـ الخطاب في ذاته، ثانياً ـ الخطاب الفني الممتع الاستماع اليه، ثالثاً ـ الخطاب الجدلي الذي يتواجه فيه خصمان متناظران، رابعاً ـ الخطاب الفاسد الذي يعرض نظرية غالطة، خامساً ـ الخطاب الصحيح أو المبين الذي يطابق المذهب الحق ويتوخى ان ينقل الى الجمهور العلم الحق، سادساً ـ الخطاب المذهبي أي الذي يعرض المذهب الحق في أصوله.

والنمطان الأولان من الخطاب يمكن ان يكونا جيدين أو رديئين، والنمطان الثانيان هما دوماً رديئان ويتعين نبذهما، والنمطان الاخيران هما دوماً جيدان، وهما اللذان يتعين بالتالي استخدامهما.

ثم ان الخطاب يتعين شكلاً ومحتوى بـ «مواضعه». أي بالجمهور الذي يخاطبه. فهو قد يلقى: اولاً ـ أمام ملك؛ ثانياً ـ أمام القادة؛ ثالثاً ـ أمام جمهور واسع؛ رابعاً ـ أمام العارفين بالمذهب؛ خامساً ـ أمام البرهمانيين؛ سادساً ـ أمام الذين يطيب لهم الاستماع الى المذهب الحق.

ولا يتسع المجال هنا للدخول في مزيد من التفاصيل، ولا لتعداد المزيد من النظريات والتيارات المنطقية الهندية. وانما يكفينا ان نلاحظ مع آرثر باشام ان «المنطق الهندي الذي كان تابعاً، مثله مثل الابستمولوجيا، للمذاهب الدينية نزع رويداً رويداً الى الانعتاق ليصير مع آخر معلمي مدرسة النيايا والنافيانيانا ابتداء من القرن الثالث عشر علماً للعقل المحض»[١٥٧]. والى مثل هذا الرأي يذهب مؤرخ آخر للفلسفة الهندية بتوكيده أن «المنطق الهندي سيفقد في وقت متأخر، وابتداء من

(١٥٧) حضارة الهند القديمة، ص ٣٣٩.

القرن الثاني عشر للميلاد، قوامه الميتافيزيقي. . . وسيكتسب مذّاك فصاعداً تخصصاً يميزه عن الميتافيزيقا، لأنه سيصرف النظر عن مضمون الفكر ليستخلص قوانينه الشكلية. وسيقف نفسه بصورة رئيسية على دراسة وسائل المعرفة والتعريف. . . وهذا الانحداد للمنطق الهندي بالشكلانية وحدها سيتيح له، من خلال تجرده من مظاهره الميتافيزيقية، ان يتكيف مع مختلف صنوف النظر أياً ما يكن المذهب الذي تصدر عنه»[١٥٨]. وهذه «الشكلنة» التي آل اليها المنطق الهندي، بما أهّله لخدمة «اللاهوت» البوذي بمختلف مدارسه ومذاهبه، تذكرنا الى حد مدهش بالمصير الذي آل اليه المنطق اليوناني في التراث العربي الإسلامي عندما رأى فيه الغزالي أداة عمليانية قابلة للفصل عن الفلسفة وللتوظيف في خدمة الممارسة الفقهية، وعندما حامى ابن رشد بدوره عن مبدأ الاستعانة الإجرائية به كآلة محايدة، حتى وان يكن من اختراع الغير ممن «نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام»، «سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة» لأن منزلة المنطق من النظر «منزلة الآلات من العمل»، علماً بأن «الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك»[١٥٩].

وليس هذا هو وجه الشبه الوحيد بين المصائر البوذية للمنطق السنسكريتي والمصائر الاسلامية للمنطق الاغريقي. بل سنستطيع أيضاً أن نلاحظ أنه كما وجد في الثقافة العربية الأسلامية خصوم ألداء و«منطقيون» للمنطق من امثال ابن تيمية والسيوطي، أو لقياس الشبه وحده دون باقي المنطق مثل ابن حزم، كذلك فإن بعض المدارس الفلسفية الهندية، مثل مدرسة شرفاكا، رفضت صلاحة الأقيسة المنطقية، وأبت ان تساوي في درجة اليقين المعرفي بين الادراك الحسي أو التجريبي وبين الاستدلال العقلي. فالمنطق يقوم على فرض وجود رابطة عامة ولازمة ودائمة بين الحدين الاوسط والاكبر (الرابطة بين الدخان والنار مثلاً). والحال أنه لا يمكن التسليم بوجود مثل هذه الرابطة إلا اذا استقرأنا جميع الحالات التي يوجد فيها دخان ونار. والحال ايضاً أنه يتعذر استقراء جميع هذه الحالات في الحاضر، وكم بالأحرى في الماضي والمستقبل. ولهذا لا يجوز لنا أن نؤكد وجود مثل تلك الرابطة العامة واللازمة والدائمة بين الحدين. واذا كان يتعذر إثبات تلك الرابطة على أساس

---

(١٥٨) جان بوليه فريسّيه: الفلسفة الهندية La philosophie indienne، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦١، ص ١٠٠.

(١٥٩) ابن رشد: فصل المقال، مصدر آنف الذكر، ص ٢٦.

الادراك، فإنه يتعذر اكثر بعد استنتاجها بالقياس، لأن صلاحة كل قياس تقوم أصلاً على افتراض وجود تلك العلاقة. وتماماً مثل ابن حزم، فإن مدرسة شرفاكا، ذات النزعة الحسية والتجريبية، لم تنكر الاطراد والنظامية في الطبيعة، ولكنها شككت في إمكانية تقرير يقيني للرابطة العلّية، وأثارت أسئلة حول طبيعة القضايا العامة التي تفيد كمقدمات في الاستدلالات الاستنتاجية[١٦٠].

وأياً ما يكن من أمر، فإن هذا العرض الذي اضطررنا الى وضعه بين يدي القارىء والذي قد يبدو مطولاً - وإن يكن في الواقع مكثفاً وانتقائياً - لتاريخ الفلسفة والمنطق الهنديين لا يدع مجالاً للشك في ان الهنود، فلاسفة ومناطقة، قد مارسوا هم ايضاً، وعلى طريقتهم، «التفكير في العقل»، وصاغوا إشكاليات أساسية حول ماهية الواقع والفكر وحول العلاقة بينهما، وبنوا نظرية في المعرفة أو أسهموا في تطوير إشكاليتها العامة من خلال الأسئلة الأساسية التي أثاروها حول مصادر المعرفة من إحساسات وتمثلات ومفاهيم وأحكام واستدلالات، بالاضافة طبعاً الى «الحجج القاهرة» أي النقلية.

وكما يلاحظ ماكوفلسكي، فإن «تاريخ المنطق» يخص الهنود القدامى بمثل ما يخص به الاغريق القدامى من سبق الى صياغة النظريات المنطقية. و«إن يكن منطق أرسطو قد جرى تمثله لاحقاً في اوروبا الغربية والشرقية والشرق الاوسط، فإن المنطق الهندي قد انتشر في الصين واليابان والتيبت ومنغوليا وسيلان واندونيسيا»[١٦١].

وهذا معناه، بصريح العبارة، أن المنطق الهندي **أصل** بقدر ما أن المنطق اليوناني **أصل**. وبصرف النظر عن كل مصائر تاريخية لاحقة، فإن الاصل لا يلغي الاصل[١٦٢].

---

(١٦٠) عند هذا الحد تتوقف «المماثلة» في رفض قياس العلة بين ابن حزم ومدرسة شرفاكا. فابن حزم كان يقول بمقدمات أولية «مسلّمة بإطلاق» هي النص المقدس (من كتاب الله وسنة رسوله حصراً)، بينما رفضت مدرسة شرفاكا، كما رأينا، الاعتراف بحجيّة كتب الفيدا المقدسة وانكرت أصلاً عالم الغيب.

(١٦١) **تاريخ المنطق**، ص ١٤. وبالمناسبة، إن ترجمات لمؤلفات دنياغا، مؤسس المنطق البوذي، ظهرت في الصين والتيبت منذ القرن السابع للميلاد.

(١٦٢) لا نثير هنا مشكلة التأثرات المتبادلة. فمن الثابت تاريخياً ان منطيقاً هندياً واحداً، هو اكوناذا من مدرسة النيايا، كان يعرف أرسطو، كما لا يستبعد ان يكون الرواقيون، الذين حاولوا تطوير منطق=

وإذ يحكم الجابري على الأصل الهندي بالاعدام ولا يضع من بداية ـ ومن نهاية ـ أخرى لتاريخ العقل سوى العقل اليوناني «الكوني»، فإنه يقترف بحق الواقع التاريخي خطيئة مثلثة.

فهو يحذف أولاً بجرة قلم واحدة ألفي سنة من تاريخ الفلسفة والمنطق في الهند، وتراثاً متراكماً في «التفكير في العقل» لايصمد للمقارنة معه، من وجهة النظر الكمية على الأقل، التراث الفلسفي المكتوب باللغات اليونانية والعربية واللاتينية مجتمعة[(١٦٣)].

وهو يسقط ثانياً من اعتباره الحقيقة التاريخية الأساسية التالية، وهي أنه إذا لم يقيض «للعقل الهندي»، خلافاً «للعقل اليوناني»، ان يتلبس شكل عقل «كوني»، فما ذلك لاعتبارات نظرية أو إبستمولوجية، بل لأسباب تاريخية بالأحرى. فلولا الحداثة الاوروبية التي فرضت بقدر او بآخر، انطلاقاً من الجذر اليوناني أو بالانتساب اليه، نمط معقوليتها على العالم بأسره، لكان العقل اليوناني بقي في أغلب الظن عقلاً يونانياً، أو في أحسن الأحوال عقلاً اقليمياً، مثله في ذلك مثل العقل الهندي.

وهو إذ يتعامى ثالثاً عن كون «المعجزة اليونانية» هي من صنع اوروبا الحديثة اكثر منها من صنع العقل اليوناني نفسه، فإنه يتعامى ايضاً، وبقدر مماثل، من ان اوروبا التي صنعت «المعجزة اليونانية» هي تحديداً اوروبا القرن التاسع عشر، لا اوروبا النصف الثاني من القرن العشرين. والحال ان القرن التاسع عشر هو بامتياز قرن المركزية الاثنية الاوروبية. والحال ايضاً ان الاسطورة المركزية التي تمحورت حولها المركزية الاثنية الاوروبية هي تحديداً أسطورة «العقل الكوني». ولئن فقدت هذه الاسطورة الكثير من رونقها في النصف الثاني من القرن العشرين، فمردّ ذلك الى

= موازٍ للمنطق الارسطي، قد تأثروا بالمنطق الهندي. وان قيل إن الهنود تعرفوا على سعة الى الفلسفة اليونانية بعد فتوحات الاسكندر، فإن حكمهم حتى في هذه الحال، ودوماً من منظور «التفكير في العقل»، ينبغي ألا يختلف عن حكم السريان والعرب والفرس واللاتين الذين انحصر دورهم الفلسفي بالتفريع عن الأصل اليوناني.

(١٦٣) «قبل نهضة الأدب الفلسفي العالمي المعاصر، بل حتى قبل نهضة الفلسفة الاوروبية للقرون الماضية، لم يكن ثمة أي بلد يضاهي الهند في حجم الكتابات الفلسفية. فالفلسفات اليونانية والعربية واللاتينية، على سعة ما عبرت عن نفسها، لم تخلف لنا وثائق مكتوبة يمثل تلك الوفرة» (جان فليوزا: فلسفة الهند La philosophie de l'Inde، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٧٨، ص ٥.

تحول عقل الحداثة الاوروبية نفسه، تحت ضغط أزماته وتحت ضغط تقدم العلم والمعرفة العلمية، الى **عقل نقدي**، عقل يضع نفسه فيّ محاكمة أمام نفسه، ويعيد النظر في مقولاته ومفاهيمه، ويعاود، من خلال اكتشاف العقول الحضارية الأخرى واستدماجها، اكتشاف مشروطيته التاريخية، وكذلك المشروطية التاريخية ـ والجغرافية، وربما ايضاً اللغوية ـ للعقل اليوناني الذي ما كان يترجم في نهاية المطاف ـ ولو بصورة بديعة ـ إلا عن نظام سكوني للكون فَقَدَ كل مصداقية له منذ ان انهار، تحت ضغط كشوف العلم الحديث وتفكيك بنية الذرة، مفهوم المادة نفسه ليحل محله مفهوم اكثر دينامية بما لا يقاس: هو مفهوم **الطاقة**.

وانما ضداً على إنجازات هذا العقل النقدي يعود الجابري، من خلال إشكالية «التفكير في العقل» التفاضلية، الى تبني أطروحات المركزية الاثنية الاوروبية للقرن التاسع عشر، بعد تحويرها ـ كما رأينا ـ بما يرضي الذات العربية ويبلسم جرحها الانتروبولوجي، وذلك عن طريق ممارسة مزدوجة للاهوت السلب والايجاب معاً: النفي بالنسبة الى العقول الحضارية الأخرى «السوداء» أو «الصفراء»، والإثبات بالنسبة الى عقل الذات العربية الذي يتم تعميده «مشاركاً في الجوهر»، على حد التعبير الأثير لدى اللاهوتيين المسيحيين، للعقل الكوني اليوناني ـ الاوروبي «الأبيض».

واذا كان ثمة من درس ختامي نستخلصه بعد هذا العرض المدرسي الذي قدمناه، شبه مضطرين، عن دور العقل الهندي في تاريخ العقل، فهو ان الإشكالية التي قرأ الجابري على أساسها هذا التاريخ، وخلع بمقتضاها هالة «العائلة المقدسة» على ثالوث الحضارات التي احتكرت امتياز «التفكير في العقل»، هي إشكالية عقل تأملي في عصر ضيَّق فيه التطور العلمي الشقة على الوظيفة التأملية للعقل المحض ووجّه العقلانية في وجهة عمليانية وتطبيقية، وهي إشكالية عقل ايديولوجي لا يزال يصدر عن همّ المفاضلة والمعايرة وحكم القيمة في زمن ينشد التواضع الابستمولوجي ويعطي الأولوية في علوم الانسان لحفريات المعرفة التي تريد الوصول الى الجذور المشتركة للعقلانية البشرية دونما انخداع بتضاريس القشرة السطحية؛ وهي أخيراً إشكالية عقل سكولائي يسعى الى صبّ التفكير في قوالب إسمنتية في وقت بات فيه العقل نقدياً وأول ما يحرص عليه مرونته وسيولته. ناهيك عن أنها، في تطبيقها، إشكالية عقل لا يحترم الحقيقة التاريخية أو يبني أحكامه عن جهل بها: فما من إشكالية تكذب على تاريخ الحضارات كإشكالية يقول حدها الاوسط: ان اليونانيين والعرب والاوروبيين وحدهم مارسوا التفكير في العقل.



(٣)

هجاء العقل العربي
بالضديّة مع العقل اليوناني

لنعترف بادىء ذي بدء بأن عنوان هذا الفصل يجازف بأن يوردنا ـ والقارىء ـ موارد سوء التفاهم.

فكيف نبيح لأنفسنا، بعد تفكيكنا على مدى الفصل السابق لآلية ما أسميناه بالتوظيف المركزي الاثني لإشكالية التفكير في العقل، ان ننتقل هنا، وعلى نحو مباغت، للحديث عن «هجاء» للعقل العربي في مشروع الجابري؟

والواقع أننا لا نملك لوهلة أولى، وتبريراً لنقلتنا المباغتة، إلا ان نتوكأ على عكاز الصورة البيانية.

فتماماً كما بات يقال في النقد الأدبي الحديث إن مؤلفاً بعينه يمارس تقنية الرواية داخل الرواية، أو المسرحية داخل المسرحية، كذلك نستطيع القول ان الجابري يمارس مركزية داخل المركزية.

ولكن ليس بمعنى أنه يمارس مركزية مزدوجة ومعزّزة على مثل الدائرة المتحدة في المركز مع دائرة أخرى، بل انطلاقاً من مبدأ تفارقي على مثل «الثورة في الثورة» كما يقول عنوان كتاب مشهور للكاتب الفرنسي ريجيس دوبريه.

وقد يتعين علينا أن نمضي الى أبعد من ذلك في الاستعانة بوسائل الايضاح التي يقدمها لنا علم البيان، فنقول إن المركزية التي يمارسها الجابري داخل المركزية هي أقرب ما تكون الى تلك التقنية التي يسميها البيانيون بالمدح في صورة الذم، أو بالاحرى الذم في صورة المدح.

ولمزيد من الايضاح فلنقل ـ بعبارة مستعارة من قاموس علم الحرب ـ إن الجابري

ينفذ مناورة تكتيكية بارعة.

فهو لا يتصدى لهجاء العقل العربي مباشرة ومواجهة، بل يأتيه ـ في شبه حصان طروادة جديد ـ من داخل الأسوار.

وبديهي ان المفاجأة ـ وقد استأمن العقل العربي لظاهر المديح واستنام ـ لن تأتي في هذه الحال إلا أشد نجعاً بقدر ما هي أبعد عن التوقع.

فلقد كان الظن ـ كل الظن ـ حتى الآن ان العقل العربي لم يوضع في نقطة الانتصاف المثلى بين العقل اليوناني والعقل الاوروبي الحديث، بعد طرد سائر العقول الحضارية خارج المثلث الذهبي، إلا بهدف إكسابه لألاء العراقة والحداثة معاً، وإبرازه في حلة قشيبة من استمرارية تاريخية وجغرافية يزيدها ألقاً وتفرداً كونها مؤسّسة على قطيعة انتروبولوجية مع سائر الحضارات التي عجزت عن الارتقاء من ممارسة «التفكير بالعقل» الى ممارسة «التفكير في العقل». ولكن ها نحن أولاء نجد أنفسنا مدعوين على حين بغتة، وقد بات حصان ظاهر المديح داخل أسوارنا، الى ان نقوم بعملية مقارنة **ضدية** بين العقل العربي والعقلين اليوناني والاوروبي الحديث. وعندما نقول «ضدية» فإننا نعني ـ ونصّ الجابري يعني معنا ـ ما نقول:

«عندما نتحدث عن «العقل العربي» أو عن «الثقافة العربية» فإننا نصدر، سواء صرحنا بذلك أم لم نصرح، عن موقف يسلم بوجود «عقل» و«ثقافة» أو «عقول» و«ثقافات» أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذين نتحدث عنهما. هذا شيء لا مفر منه إذ «بضدها تتميز الأشياء» كما كان يحلو لأجدادنا ان يقولوا ويكرروا القول. ودون الدخول في تفاصيل قد تجرنا بعيداً... نرى من الضروري اختصار الطريق والكشف صراحة عن «الضد» أو «الاضداد» التي سنستعين بها، من خلال المقارنة معها، في تحديد هوية «العقل العربي»، علماً بأن كلمة «ضد» هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الاختلاف: **انا عندما نتحدث عن «العقل العربي» فنحن نميزه في الوقت نفسه عن «العقل اليوناني» و«العقل الاوروبي» الحديث»**[1].

ان الضدية، المرفوعة على هذا النحو الى مستوى المبدأ المنهجي، بل الابستمولوجي، تثير للحال عدداً من الأسئلة:

أليست الضدية على الدوام منهجاً إفقارياً؟ فما أفقر مفهوم «العلم» أو

(١) تكوين العقل العربي، ص ١٦. والتسويد من الجابري.

«الديموقراطية»، مثلاً، بالمضمون إذا جرى تحديد الأول بأنه نقيض «الجهل»، والثانية بأنها عكس «الدكتاتورية»؟

ثم أليست الضدية بالضرورة منهجاً مانوياً؟ منهجاً لا يضع «الخير» في قطب إلا ليضع «الشر» في قطب مقابل؟

ومن ثم أليست الضدية منهجاً معيارياً؟ منهجاً يخفي على الدوام غائية تثمينية أو تبخيسية؟

وبناء على هذا كله، ألا يكون مباحاً لنا ان نتحدث عن انقلاب في المركزية؟ عن تحول في التوظيف المركزي الاثني الى توظيف مضاد أو سالب؟

لكن ألا نكون في هذه الحال قد دللنا على سذاجتنا وعلى أننا أُخذنا بخدعة «الحصان»؟ واذا صح ذلك، فما الداعي لكتابة الفصل السابق كله والتغرير بالقارىء لإيقاعه في فخ السذاجة عينه؟

الواقع أن «المناورة» أبرع من ذلك بكثير، والذكاء الذي تُنفَّذ به أبعد غوراً من ان يكشف عن الاوراق كلها دفعة واحدة. وكل ما نستطيع ان نقوله في هذا الطور من عملنا النقدي التفكيكي هو أن المركزية الاثنية، التي نصرّ على التوكيد بأن كل مشروع الجابري لـ «نقد العقل العربي» يصدر عنها، تحتجب، تماماً كما في لعبة الدمية الروسية، خلف عدة اغلفة متداخلة. ومن هنا فإن التدرج في نزع الاغلفة واحداً واحداً يمثل ضرورة منهجية.

لكن بانتظار الوصول الى الغلاف الاخير[٢] ـ ونعتذر هنا مرة ثانية عن التفكير بالصور بدلاً من التفكير بالمفاهيم ـ لنعد أدراجنا الى النص الذي يدعونا فيه الجابري الى قراءة ضدية لما يسميه بـ «البنية الميتافيزيقية للعقل العربي».

فبالاضافة الى المسكوت عنه على صعيد الغائية المانوية، وهو وضع العقل العربي في موقع متوسط بين العقلين اليوناني والاوروبي لتسليط النيران عليه من الطرفين،

(٢) نظراً الى ان مشروعنا هذا لـ «نقد النقد» قد يمتد على عدة اجزاء، وحتى لا يبقى انقلاب الجابري «الطروادي» على العقل العربي مفاجأة بلا تفسير، فقد يكون مباحاً لنا ان نشير من الآن الى ان الغلاف الاخير لمركزية الجابري الاثنية يقع على مستوى التقسيم «البنيوي» للعقل العربي الى عقلين مشرقي ومغربي وعلى اصطناع هوية ضدية بينهما دفعاً بالعقل المشرقي نحو دائرة حضارات «اللاعقل» وبالعقل المغربي نحو دائرة العقلانية اليونانية ـ الاوروبية.

ثمة مسكوت عنه إبستمولوجي: فوضع العقل العربي بين نارَيْ هذين العقلين يخفي فرضية عمل أساسية يصدر عنها الجابري، وهي ان العقل اليوناني القديم والعقل الاوروبي الحديث كليهما متطابقان. فما هما «الضد» الذي به يتحدد «ضده» فحسب، بل هما أيضاً «الضد» الذي بتحديده «ضده» يحدد ذاته أيضاً. وبما ان كل ثالث هو بالضرورة المنطقية ـ وبحسب الدرس الأرسطي بالذات ـ مرفوع، فإن ضد الضد هو بالضرورة المنطقية ايضاً متطابق في الهوية.

والواقع ان الجابري نفسه، بعد عرض تحليلي أو إعادة بناء مستعجلة بالأحرى لـ «تاريخية» العقلين: اليوناني القديم والاوروبي، ودوماً بالمضادّة مع العقل العربي «الوسيط»[٣]، لا يلبث أن يماهي بين العقلين في وحدة إبستمولوجية تامة، تارة باسم «العقل اليوناني ـ الاوروبي» (أو «الاغريقي ـ الأوروبي»)، وطوراً باسم «الفكر الغربي» (= «اليوناني ـ الاوروبي»)، وتارة ثالثة باسم «الفكر اليوناني ـ الاوروبي» أو حتى «الثقافة اليونانية ـ الاوروبية».

والحال أنه عند هذا المستوى بالتحديد تعيد المركزية الاثنية الاوروبية إنتاج نفسها بقلم الجابري الذي يتبنى على هذا النحو، وبدون أية محاكمة تاريخية أو نقدية، أسطورتها الاولى والأخطر بإطلاق، الاسطورة القائلة باستمرارية غربية، تاريخية وجغرافية، بين «العقلين» اليوناني القديم والاوروبي الحديث.

وقد كنا رأينا في الفصل السابق أن هذه الأسطورة تقوم، في شقها الأول، على استبعاد الشرق كله، القديم والوسيط، الأدنى والأقصى معاً، خارج دائرة العقل، وها نحن نراها تقوم، في شقها الثاني، على حصر لحضارة هذا العقل داخل جناح جغرافي جديد يُعمّد هذه المرة باسم «الغرب».

ولسنا نملك الأهلية العلمية الكافية للحكم في ما اذا كان مصطلحا «الشرق» و«الغرب» من المصطلحات المتداولة في ثقافات الشرق الأقصى الصينية ـ الهندية، ولكن ما نعلمه علم اليقين بالمقابل هو أن الفضاء الجغرافي الذي تعاملت معه الثقافة اليونانية أو المكتوبة باليونانية كان من طبيعة «قارية» بالأحرى: فالعالم كان يتوزع الى قارات ثلاث: اوروبا وآسيا وافريقيا التي كانت تعرف ايضاً باسم «لوبيا». وما نعلمه علم اليقين كذلك ان مصطلحي «الغرب» و«الشرق» كمفهومين جيوبوليتيكيين

---

(٣) بكلا معنيي الكلمة: الوسيط من حيث الموقع في القسمة الثلاثية الاحتكارية لمفهوم العقل، والوسيط من حيث التحقيب التاريخي.

ظهرا لأول مرة في التاريخ مع قيام الامبراطورية الرومانية غرباً ودخولها في تنافس مع الامبراطورية الفارسية شرقاً ابتداء من القرن الثاني ق.م، ثم تكرسا في الاستعمال مع انقسامها على نفسها الى امبراطوريتين غربية وشرقية عام ٣٩٥م. وقد ظل مصطلحا «الغرب» و«الشرق» متداولين على امتداد الألف سنة التي دامتها القرون الوسطى لتسمية «امبراطورية الغرب» بعاصمتها روما وكنيستها الكاثوليكية الناطقة باللاتينية، و«امبراطورية الشرق» بعاصمتها بيزنطة وكنيستها الاورثوذكسية الناطقة باليونانية. وما نعلمه علم اليقين أخيراً ان مفهوم «الغرب» بالمعنى الحضاري للكلمة ولد مع ولادة الحداثة الغربية، وأنه كان من صنع «الغرب» نفسه، وأن هذا الغرب هو الذي استنبت لنفسه بعداً يونانياً من خلال عملية تملك Appropriation ومصادرة Expropriation معاً للتراث اليوناني بنقله من خانة الشرق الى خانة الغرب[٤].

أما التملك فقد يمكن اعتباره، عند الاقتضاء، عملاً مشروعاً. فهو ينهض دليلاً على حيوية الحضارة الغربية وعلى فاعليتها التاريخية ونزوعها الكوني الى الامتداد والتوسع كما على صبوّها الطبيعي الى التأثل في جذور. وبالمقابل، فإن المصادرة كانت ولا تزال عملاً غير مشروع وموضع نقد حتى من قبل بعض الباحثين الغربيين الحريصين على الحقيقة التاريخية وعلى رفع يد المركزية الاثنية الاوروبية، الشعورية واللاشعورية معاً، عن كتابة التاريخ. ونعني بالمصادرة عملية بتر التراث اليوناني عن جذوره المتوسطية، وتحديداً الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسط بعدواته الاوروبية والآسيوية والافريقية معاً، وترحيله، في ما يشبه عملية إنزال بحري أو حتى جوي، الى اوروبا الغربية، مسقط رأس الحداثة، وامتداداتها الأطلسية. وبكلمة واحدة: «تغريب اليونان»[٥].

والواقع أنه كان لا بد من قطيعتين كبريين في تاريخ التطور الحضاري للبشرية كيما تتم ـ بالنجاح الذي تمت به ـ عملية المصادرة «الغربية» للتراث اليوناني.

---

(٤) هذا من زاوية التاريخ السياسي والانثروبولوجيا الثقافية. أما من منظور فيلولوجي صرف فقد يكون علينا ان نعترف بأن مصطلحي الشرق والغرب هما من ابتكار الفينيقيين: فقدموس يعني حرفياً «الرجل الآتي من الشرق»، أو من «قدّام» كما لا نزال نقول بالعربية، بينما اخته التي اختطفها زفس ومضى بها غرباً الى اليونان فتدعى «اوروبا»، أي «الغاربة».

(٥) التعبير هو لبيير روسي، الاختصاصي في المباحث المتوسطية، في مقال له عن «طريق الحرير: قوافل الأمس واستراتيجيات الغد» في مجلة Arabies، العدد ٩٧، كانون الثاني ١٩٩٥، ص ١٣.

القطيعة الاولى تمثلت بولادة الحداثة الغربية نفسها من خلال ما يمكن اعتباره ظاهرة انزياح حقيقي في جغرافية الحضارات كرست قيام «الغرب» كبؤرة جديدة وبديلة لسائر حضارات العالم القديم والوسيط.

والقطيعة الثانية تمثلت في تبديل الطبيعة الديموغرافية لآسيا الصغرى نتيجة للفتح التركي العثماني، مما أفسح في المجال أمام عملية «تغريب» التراث اليوناني بعد أن كان قدره الأول والطبيعي هو «التشريق».

وهل من صدف التاريخ أصلاً أن تكون القطيعتان متلازمتين زمنياً؟ فسقوط القسطنطينية هو ـ مع اكتشاف أميركا ـ المؤشر الكرونولوجي الذي يؤرّخ به لمولد الحداثة في الغرب(٦).

والجابري، عندما يضع العقل العربي في موقع الضدية الماهوية مع العقلين اليوناني والاوروبي الحديث، وعندما يوحد بين هذين العقلين تحت اسم «العقل الغربي»، وبالمضادّة الابستمولوجية مع العقل العربي، فإنما يكرس على نحو غير مسبوق اليه في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة عملية المصادرة اللامشروعة والتغريب القسري للتراث اليوناني الذي يبدو وكأن الصراع على ملكيته يشكل بنداً رئيسياً في مشروع الحداثة الغربية لبناء هويتها على أساس من العمق الحضاري.

ونحن إذ نرفض نسبة التراث اليوناني الى «الغرب»، فما ذلك لنقع في نزعة مضادة فننسبه الى «الشرق». فـ «الشرق»، بالمعنى الثقافي للكلمة دوماً، هو ايضاً من اختراع الحداثة الغربية، ويشكل، مثله مثل مفهوم «الغرب» تماماً، إسقاطاً من الأزمنة الحديثة، المحكومة جوهرياً بإيقاع الحداثة الغربية، على العصرين القديم والوسيط. وبدلاً من مفاهيم ذات مرجعية غربية سافرة مثل «الشرق الاوسط» أو «الشرق الادنى»، فإننا نؤثر أن نتكلم، فيما يتعلق بالعالم القديم، على دائرة حضارية ذات اتصالية جغرافية واضحة تتطابق الى حد كبير مع ما نسميه اليوم

---

(٦) يميل بعض مؤرخي الحضارة الغربيين ـ يؤيدهم في ذلك بعض ضيقي الأفق من مؤرخي الحضارة العربية الاسلامية ـ الى اعتبار الاسلام بحد ذاته عامل القطع الاكبر مع التراث اليوناني. ونحن لا ننكر ان الحضارة العربية الإسلامية أقامت مع التراث اليوناني، بحكم عاملي الدين واللغة معاً، حواجز، ولكنها مدت ايضاً جسوراً. فأكبر عملية ترجمة شهدها التاريخ قط، قبل مولد الحداثة الغربية، كانت تلك التي أنجزتها الحضارة العربية الاسلامية لإعادة استدماج التراث اليوناني. والواقع أنه لم تحدث قطيعة «اسلامية» مع هذا التراث إلا مع دخول العالم الاسلامي نفسه في طور «انحطاط».

بـ«الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط» وتشمل اليونان الصغرى والكبرى[٧] وآسيا الصغرى وسوريا وما بين النهرين ووادي النيل والقسم الشرقي من شمال افريقيا. ونظراً لعدم وجود تسمية مطابقة، فقد نستطيع ان نطلق على هذه الدائرة الحضارية اسم «الدائرة الآرسامية» نسبة الى الأصول اللغوية، الآرية والسامية، للشعوب التي سكنتها وتفاعلت فيما بينها في شبه بوتقة واحدة.

وما دمنا معنيين هنا أولاً وأساساً بتاريخ الثقافة، فسنلاحظ أن ظاهرة فريدة في نوعها قد حكمت البنية الثقافية القديمة والوسيطة لتلك الدائرة التي شكلت «خلطة حضارية» حقيقية. والظاهرة التي نشير اليها هي ظاهرة الازدواجية اللغوية ما بين لغة الثقافة ولغات تداول الشعوب. فمنذ فتوحات الاسكندر المقدوني في النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد وامتداداً الى نهاية العصور القديمة، وحتى الى ما بعدها في بعض الحالات، أضحت اليونانية، في صيغتها «الكونية» Koiné المشتركة، هي لغة الكتابة والثقافة العالمة لا في أثينا وحدها، بل كذلك في الاسكندرية وانطاكية وفرغامس ودمشق والرها ونصيبين وحران وجنديسابور وعشرات من المدن الأخرى، الهلنستية منها وغير الهلنستية على حد سواء. وبدون ان تتخلى القبطية أو الآرامية أو الفارسية عن دورها كلغات «قومية»، فإن اليونانية الكونية أضحت هي اللغة السائدة في مجالات الفلسفة والطب والفلك والكيمياء والرياضيات. وحسبنا هنا بعض أمثلة خاطفة. فعندما كتب مرقوس اوراليوس، الامبراطور الروماني الرواقي (١٢١ ـ ١٨٠م)، كتابه المشهور «الخواطر»، كتبه باليونانية. وعندما وجه فرفوريوس الصوري (٢٣٢ ـ بعد ٢٩٨م) رسالته الذائعة الصيت في الأدب القديم الى الكاهن المصري أنابو[٨]، وجهها اليه باليونانية. وجميع آباء الكنيسة الأوائل، على أصولهم «الشرقية» الناطقة بها أسماؤهم بالذات[٩]،

---

(٧) اليونان الصغرى هي اليونان بحصر المعنى. أما اليونان الكبرى فهو الاسم كان يطلق قديماً على المناطق الساحلية من ايطاليا الجنوبية التي أقام فيها اليونانيون، بعد الفينيقيين، مستوطنات لهم ابتداء من القرن الثامن ق.م.

(٨) يتحدث ابن النديم، في «الفهرست»، عن رسالتين (أو «كتابين الى أنابو») لا عن رسالة واحدة.

(٩) ومنهم كليمنضوس الاسكندراني وأوسابيوس القيصري (قيصرية فلسطين) وغريغوريوس النيصصي واوريجانوس الاسكندراني وغريغوريوس النازيانزي وتميسيوس الحمصي (ثمة ترجمة عربية قديمة لكتاب «في طبيعة الانسان» لنميسيوس هذا، أسقف حمص، وستكون لنا اليها عودة) ويوحنا الانطاكي (فم الذهب) وابيناس الغزاوي، وصولاً الى يوحنا الدمشقي، من كبار موظفي الديوان في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك. كذلك فإن «هراطقة» الكنيسة الشرقيين كتبوا باليونانية ومنهم: آريوس الليبي ونسطوريوس المرعشي وساويروس الانطاكي وبولس الشميشاطي.

وضعوا باليونانية مؤلفاتهم في المنافحة عن العقيدة المسيحية الفتية. بل حتى الأناجيل المنسوبة الى حواريي المسيح قد كتبت باليونانية، باستثناء إنجيل متى الذي كتب بالآرامية أولاً، ثم ترجم الى اليونانية. كذلك فإن «السبعينية»، أي التوراة المترجمة الى اليونانية، قد طغت في فترة من الفترات في التداول على التوراة العبرية[١٠].

ولسوف تعيد ظاهرة الازدواجية اللغوية هذه إنتاج نفسها، في تكرار يرقى الى مصافّ شبه قانون سوسيولوجي لحياة الثقافة العالمة، في كلا الجناحين الحضاريين الكبيرين، العربي الاسلامي واللاتيني المسيحي، للعصر الوسيط. فمرة أخرى ستمارس النخبة المثقفة الكتابة والتفكير المعقلن بواسطة لغة مكتسبة مشتركة، عابرة للقوميات والاثنيات، هنا العربية، وهناك اللاتينية. ولكن مع هذا الفارق: فعلى حين أن العربية المكتسبة ستتحول الى لغة أم، أو لغة قومية كما نقول اليوم، بالنسبة الى شطر واسع من العالم الإسلامي هو الذي بتنا نطلق عليه اسم العالم العربي تحديداً، فإن اللاتينية لن تفلح في ان تتحول الى لغة قومية بالنسبة الى أي شعب من شعوب أوروبا ـ ولا حتى الطليان ورثة الرومان ـ وسيكون مآلها الى انقراض، اللهم إلا كلغة لاهونية وتراثية متضامنة مع النزعة المحافظة للكنيسة الكاثوليكية ولبعض الأوساط الجامعية الاوروبية[١١].

ولئن تكن اليونانية، مثلها مثل العربية أو اللاتينية من بعد، قد مثلت على امتداد نحو ألف من السنين اداة مميزة للانتاج الثقافي، فإن أية محاولة لقراءة إبستمولوجية «للعقل اليوناني» لا بد أن تحدد مرجعياتها بدقة: فهل المقصود بهذا «العقل» العقل الذي أنتج ـ وأنتجته ـ الثقافة المكتوبة باليونانية على امتداد تلك القرون العشرة ام المقصود به حصراً العقل اليوناني بالمعنى العِرقي للكلمة والذي تركزت بؤرة إنتاجه الثقافي في أثينا وشبه جزيرة الأتيكي في الحقبة الممتدة ما بين القرن الخامس والقرن الثالث قبل الميلاد؟

وتترتب على هذا التحديد للمرجعيات إشكاليات معرفية أو إبستمولوجية شتى.

---

(١٠) شارك في نقل التوراة إلى اليونانية، على ما يقال، سبعون عالماً وفقيهاً عبرياً (ومن هنا اسمها). وهذا الرقم ـ بغض النظر عن رمزيته ـ له دلالته على مدى انتشار اليونانية بين النخبة المثقفة من يهود فلسطين في العصر الهلنستي.

(١١) إن العربية نفسها لا تزال تلعب اليوم، بالنسبة الى العديد من الشعوب الاسلامية غير العربية، دور اللغة اللاهوتية.

فإن يكن المقصود بـ «العقل اليوناني» عقل الثقافة المكتوبة باليونانية ـ وهذا هو التحديد الأول الذي يفرض نفسه على اعتبار ان كل عقل ثقافي هو في المقام الأول عقل لغوي ـ فإن أول إشكال يثور هو أن اللغة اليونانية هنا لغة مكتسبة، لغة مضافة أو فوقية إن جاز التعبير للانتاج الثقافي بالمعنى «العالِم» للكلمة. والحال أنه اذا كانت الأبنية اللغوية والقوالب النحوية تتحكم بـ «البنِيَة الذهنية» أو حتى بـ «اللاشعور المعرفي» ـ وهو الفرض الذي ينتصر له الجابري بقوة كما سنرى ـ فهل ينطبق مثل هذا الحكم على اللغات «المصطنعة» انطباقه على اللغات «الطبيعية»؟ واذا كانت اللغة الفطرية تحدد «رؤية العالم» عند الناطق بها، فهل تمارس مثل هذا التحديد اللغة المكتسبة ايضاً؟ وهل يتضامن هذان التحديدان أم يتعارضان؟ وكم بالأولى اذا كانت اللغتان المعنيتان من أسرتين لغويتين ومن بنيتين نحويتين متباينتين تباين اليونانية الآرية عن الآرامية السامية أو القبطية الحامية مثلاً؟

وأول اعتبار يفرض نفسه ههنا أن اللغة اليونانية نفسها لم تكن في القرن الخامس ق.م قد توحدت بعد، فقد كانت تنطق وتكتب بلغات اربع: الايونية والدورية والايولية والاركادية ـ القبرصية. ويصدق ذلك لا على الشعر وحده، بل على الخطاب الفلسفي كذلك. وتتعدد إشارات ديوجانس اللايرتي إلى أن من فلاسفة القرنين الخامس والرابع ق.م من كتب بالإيونية أو بالدورية. وهو نفسه من يضطر الى ان يعقد فصلاً مطولاً لبيان الفروق بين هاتين اللغتين اللتين يختلف الناطقون بهما حتى في تسمية البحر ـ على ما له من أهمية مركزية في حياة الاغريق ـ إذ يقال له بالأتيكية Thalassa، وبالإيونية Hemere[١٢].

والواقع أنه كان لا بد من انتظار العصر الهلنستي حتى تحقق اللغة اليونانية، من حيث هي لغة ثقافة عالمة، «قدراً من الوحدة»[١٣]. والواقع إيضاً أنه في العصر الهلنستي كذلك ظهر «الوعي بالتراث»، أي الوعي بالدور الذي يقع على عاتق المعاصرين كوسطاء في حفظ وإعادة بناء تراث عصر ماضٍ ومختلف. والحال أن ذلك التوحيد للغة اليونانية وبلورتها في تراث لم يكن «محله الهندسي» اثينا، ولا أية مدينة أو بقعة أخرى في اليونان، بل الاسكندرية الهلنستية، أي الاسكندرية

(١٢) ديوجانس اللايرتي، ك ٧، م ٢، ص ٧٠. ولعل Hemere الايونية هي عينها «الغمر» السامية. والثابت على كل حال أن Thalassa نفسها ليست يونانية أصلية.

(١٣) لوسيانو كانفورا: تاريخ الأدب اليوناني من هوميروس الى أرسطو Histoire de la littérature grecque d'homère à aristote، الترجمة الفرنسية، منشورات ديجونكير، باريس ١٩٩٤، ص ٧.

«الكوسموبوليتية» التي كانت اللغة اليونانية تقوم لها مقام لغة الثقافة والعلم والإدارة بدون أن يعني ذلك إلغاء التعددية اللغوية في حياة شعب الاسكندرية المؤلف من يونانيين ومقدونيين ومصريين وكنعانيين وعبريين يعيشون (ربما باستثناء الأخيرين) في حالة تمازج سكني في عاصمة البطالسة التي كانت تجهل ظاهرة «الغيتوات». ويمعنى من المعاني قامت الاسكندرية، وبالتآزر معها انطاكية وفرغاموس وأفامية، الخ، في مضمار توحيد اللغة اليونانية وترتيثها بنفس الدور الذي ستقوم به، بالنسبة الى اللغة العربية وتراثها الجاهلي والإسلامي الأول، بغداد بالتآزر مع الكوفة وبصرة ودمشق، الخ. ولكن كما أن اللغة العربية كانت لغة دين وثقافة مكتوبة بالنسبة الى كثرة من الشعوب التي اعتنقت الاسلام بدون أن تتعرب في حياتها القومية، كذلك فإن لغة التراث اليوناني الذي تم تدوينه أو إعادة إنتاجه في الاسكندرية والعواصم الهلنستية الاخرى لم تكن لغة قومية بالنسبة الى الشعوب التي حكمها اللاجيديون والسلوقيون والأتاليون. ومن ثم لا تصدق عليها قوانين اللغة القومية كما صاغها هردر أو فون هومبولت مثلاً، مع كل ما تعنيه اللغة القومية من تحديد للعقلية ولرؤية العالم وللاشعور الجمعي. وتماماً كما ان الرازي والفارابي وابن سينا ومئات غيرهم فكروا وكتبوا في إطار الثقافة العربية بدون ان يتحولوا من جراء ذلك الى «عرب» بالمعنى القومي أو الاثني للكلمة، كذلك فإن زينون القطيني وبوزيدونيوس الأفامي ولوقيانوس الشميشاطي، الخ، فكروا وكتبوا في إطار الثقافة اليونانية بدون أن يكونوا يوناناً أو ان يصيروا إغريقاً.

ومما يزيد الطين بلة في حالة الثقافة اليونانية بالمقارنة مع الثقافة العربية الاسلامية أو الثقافة اللاتينية المسيحية أن لغة الثقافة المكتوبة تضامنت في الحالتين الأخريين مع رؤية دينية موحدة، بينما لا ترتكز وحدة الثقافة المكتوبة باليونانية إلا الى اللغة وحدها بدون الرؤية الدينية التي كانت على العكس مسرحاً لانقطاع أو انقلاب خارق للمألوف مع التحول من الوثنية التعددية الى المسيحية الواحدية وما أزهر على هامشهما في مرحلة تفجر الحساسية الدينية تلك من تيارات هرمسية وغنوصية وافلوطينية يعسر حصرها.

واذا كان الجابري يصادر على ان كل ما كتب بلغة بعينها ينتمي الى ثقافة هذه اللغة، بل الى العقل الثقافي المتعين بهذه اللغة، فحسبنا هنا أن نطرح سؤالاً: هل تراث المسيحية الأولى المكتوب باليونانية من الأناجيل وأعمال الرسل ومؤلفات آباء الكنيسة الشرقية هو تراث يوناني؟ وهل العقل المسيحي عقل يوناني؟ وهل من

رؤيتين للعالم اكثر تفارقاً من الرؤية اليونانية والرؤية المسيحية؟ فالأسّ الذي يقوم عليه جوهر المسيحية، وهو مفهوم الخطيئة الاصلية، مجهول في الثقافة اليونانية، كما ان فكرة «القدر» اليونانية، المرتبطة بمبدأ الحتمية الكونية، قد أخذت في المسيحية شكل «مصير» يعينُ المستقبل اكثر مما يتعين بالماضي. وبالاضافة الى الانقلاب الجذري في تطور البشرية الديني كما تمثل بالنقلة من التعددية الى الواحدية، فإن المسيحية قد أحدثت في تصور الوظيفة الآلهية انقلاباً لا يقل جذرية: فهي لم تستحدث فقط فكرة الخلق من عدم التي يجهلها العقل اليوناني أو ينفر منها، بل تطرفت ايضاً بفكرة العناية الآلهية الى حد قلب مفهوم التضحية: فليس البشر هم من يقدمون قرابينهم للآلهة، بل الإله نفسه هو من يضحي بنفسه فداء للبشر[١٤].

بكلمة واحدة، ان ما نرفضه بالنسبة الى اللغة اليونانية هو فكرة الحتمية أو الجبرية اللغوية، وهي الفكرة التي يصوغها الجابري - بالترجمة عن آدم شاف - في القانون التالي: «ان منظومة لغوية ما - الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل ايضاً نحوها وتراكيبها - تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم، اننا نفكر كما نتكلم.. الشيء الذي يعني ان اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير»[١٥].

وبدون ان ندخل في نقاش ليس هنا مكانه، فسنلاحظ ان ما يغيب عن الجابري، في معرض تطبيقه هذا القانون اللغوي على العقل «العربي» أو العقل «اليوناني»، هو أن هذا القانون لا يتحدث إلا عن اللغة الأم، اللغة القومية، وعن تأثيرها في رؤية «أهلها» للعالم[١٦]. والحال ان اليونانية، مثلها مثل العربية بالنسبة

(١٤) قد يكون مفيداً ان نلاحظ ان الفكرة المسيحية عن «موت الآله» إن تكن قد «قطعت» مع الرؤية اليونانية، فإنها تمثل بالمقابل نوعاً من الاستمرارية مع الديانة المصرية القديمة (موت اوزيريس) والديانة الكنعانية (موت أدونيس). ولكنها هنا ايضاً ألغت الطابع الدوري للموت الإلهي وجعلته حدثاً فريداً مؤسِّساً للزمنية البشرية.

(١٥) تكوين العقل العربي، ص ٧٧ - نقلاً عن آدم شاف: **اللغة والمعرفة** Langage et connaissance، الترجمة الفرنسية، منشورات انتروبوس، باريس ١٩٦٧، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(١٦) لنلاحظ ان آدم شاف يتحدث عن «تأثير» - لا عن «تحديد» - اللغة لرؤية أهلها للعالم. وهو نفسه من يوضح (ص ٢٩٤) انه اختار لفظة «تأثير» عن عمد تخفيفاً لمبالغات المدرسة الالمانية وتحاشياً للفظة «تحديد» التي هي في رأيه جبرية اكثر مما ينبغي. ومع ذلك فإن الجابري يضيف القول في شاهده المترجم: «ان اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير». والحال ان هذه الجملة لا وجود لها لدى آدم شاف، وهو يرفض منطوقها أساساً.

الى كثرة من الشعوب التي نطقت بها اكتساباً لا فطرة، لم تكن لغة أماً للاكثرية الساحقة من الذين فكروا وكتبوا بها من دون ان يكونوا من «أهلها».

ولهذا، ولأسباب أخرى سيلي بيانها، فإن مفهوم «العقل اليوناني» يبدو لنا غير مشروع وغير مقبول إبستمولوجياً إلا ان يتم تحديده بدقة.

فإن يكن «العقل اليوناني» هو العقل الذي كتب باليونانية، فإن اليونانية نفسها أوسع نطاقاً في المكان واكثر امتداداً في الزمن بكثير من هذا العقل. ويغض النظر عن مشكلة تعدد اللغات أو اللهجات داخل اليونانية نفسها على امتداد القرون الستة الأولى من الألف الأول السابق للميلاد، فإن اليونانية قدمت للنخبة المثقفة، كما للنخبة التجارية والادارية، لغة التداول المشترك على امتداد الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط من ليبيا الى مصر إلى سوريا الكبرى الى آسيا الصغرى الى مقدونيا الى اليونان الصغرى والكبرى في الحقبة الهلنستية، ثم في الحقبة الرومانية الوثنية والنصرانية وصولاً الى العصر الاسلامي الذي بقيت فيه النخبة المثقفة إياها تعتمد الى زمن متأخر اليونانية كلغة للثقافة المكتوبة في دمشق والقدس وحمص كما في نصيبين والرها وحران وجنديسابور.

والواقع أن «العقل اليوناني» نفسه هو الى حد كبير من صنع هذه النخبة. ومثله مثل المؤلفات التي تنشر بعد موت مؤلفيها، فإنه يصح الوصف فيه بأنه عمل مصنوع بعد الوفاة Œuvre Posthume. ولقد كانت الاسكندرية، ثم المدن الهلنستية الكبرى، هي المصنع. والحال ان «الهلينية»، أي الانتصار للغة والثقافة اليونانية، «هي في المقام الأول ظاهرة شرقية»[١٧]. وفي الوقت الذي يصادر الجابري، بغير ما مسؤولية ابستمولوجية أو نقدية، على وحدة «العقل اليوناني ـ الاوروبي»، فإن مؤرخ «**حضارات اوروبا القديمة**» هو عينه من يفيدنا أن الثقافة الهلنستية لم تتجاوز قط الخط الممتد من شبه جزيرة البيلوبونيز في جنوبي اليونان الى قورينا في شمالي ليبيا، وأنها بقيت الى الغرب من هذا الخط «خارجية تماماً»، وان «يونانيي الغرب بقوا هم أنفسهم منفصلين عن العالم الهلنستي»، وأن «مشاركة الغربيين في ثقافة العالم الهلنستي وحياته كانت على ما يظهر فردية، وأنه يمكن القول بالاجمال ان

---

(١٧) غويدو مانسويلي: **حضارات اوروبا القديمة** Les civilisations de l'Europe ancienne، الترجمة الفرنسية، منشورات آرتو، باريس ١٩٦٧، ص ١٨٦.

الجناح الغربي من العالم اليوناني بقي غريباً عنهما»[18].

بل اكثر من ذلك: فالهلنستيون، أي «الشرقيون» الذين اعتنقوا الثقافة الهلينية، هم الذين أعطوا «العقل اليوناني» اسمه. فاليونانيون ما عرفوا أنفسهم قط باسم اليونانيين. ولا كذلك باسم الاغريق: فهذه التسميةgracci أطلقها عليهم في زمن لاحق الرومان. وفي الأزمنة الهوميرية كانوا يعرفون، بين جملة ألقاب أخرى، باسم الأرجيين والآخيين. وفي العصر الكلاسيكي كان انتماؤهم الى مدنهم، لا الى اسم جنس مشترك، فكانوا يقولون عن أنفسهم «الاثينيون» أو «الاسبرطيون» أو «الطيبيون»، الخ. وما عرفوا قط وطناً باسم «اليونان». و«لئن يكن ثمة وجود اليوم لبلد بهذا الاسم، مثله في ذلك مثل فرنسا أو ايطاليا، فلم يكن ثمة شيء من هذا القبيل في العصور القديمة، ولم يكن ثمة وجود لشيء يمكن لليونانيين ان يسموه «بلدنا». فـ «اليونان» كانت بالنسبة اليهم تجريداً، مثلها مثل «النصرانية» في العصر الوسيط أو «العروبة» في أيامنا هذه، ذلك أن اليونانيين في العصور القديمة ما اتحدوا قط سياسياً أو اقليمياً»[19].

والواقع أن «اليونانيين» ما اكتشفوا «يونانيتهم» إلا في «المهجر» ان جاز التعبير، وبعد الزوال التام للاستقلال السياسي لمدنهم. ففي الاسكندرية البطليمية تطورت في القرن الثالث ق.م بورجوازية فريدة في نوعها لعبت دوراً خطيراً في الاقتصاد والإدارة والثقافة وكانت مؤلفة من مزيج من ذرية العساكر المقدونيين والمرتزقة اليونانيين الذين تزوجوا من نساء مصريات. وهذا يصدق بطبيعة الحال على الوضع السكاني في المدن الهلنستية الأخرى في سوريا وبابل وفارس. وفي بادىء الأمر، ومتابعة للسياسة التي اختطها الاسكندر نفسه، مالت البورجوازية الهلنستية الى تطبيق استراتيجية اندماجية. إلا ان خطر الذوبان في الكتلة البشرية الهائلة للمصريين والسوريين والايرانيين، والحرص في الوقت نفسه على ديمومة امتيازات الطبقة الحاكمة والسائدة، أوجدا حاجة الى اختراع «ايديولوجيا» تقوم بدور الحجاب

(18) المصدر نفسه.

(19) م. إ. فنلي: اليونانيون القدامى: مدخل الى حياتهم وفكرهم Les anciens grecs: une introduction à leur vie et à leur pensée، الطبعة الثانية، منشورات ماسبيرو، باريس ١٩٧٣، ص ١٤. والواقع ان الالتباس الذي يحيط باسم اليونانيين ما زال قائماً في العربية الى اليوم. فهذه التسمية العربية، مثلها مثل التسمية التوراتية، مشتقة من نسبتهم الى «إيونيا» القديمة، لا الى «هيلاس» التي هي الاسم الرسمي لليونان باليونانية الحديثة.

الحاجز وتعطي في الوقت نفسه للمشروع الهلنستي معنى. وهذه الايديولوجيا هي التي عمِّدت يومئذ باسم «الهلينية». وقد شارك في بناء هذه الايديولوجيا أطراف ثلاثة: اولاً ـ المقدونيون أنفسهم أو المتحدرون بالأحرى من أصول أبوية مقدونية، وذلك بقدر ما تخلوا عن لغتهم وتبنوا لغة من كانوا يعتبرونهم بالأمس القريب «أنصاف برابرة»[٢٠]. ثانياً ـ اليونانيون الذين استقدمهم البطالسة والسلوقيون بالآلاف ليملأوا الوظائف الشاغرة وليضطلعوا بدورهم المرتقب في عملية «الهَلْينة» الثقافية. ثالثاً ـ المصريون والسوريون والبابليون والفرثيون المتطلعون الى الارتقاء الاجتماعي على سلّم الهلينية عينها باعتبارها ايديولوجيا مفتوحة قائمة على عصبية اللغة والثقافة، لا على عصبية الدم[٢١]. ومع أن هذه الايديولوجيا لم تكن فاعلة بما فيه الكفاية لتمنع حدوث ثورات شعبية احتجاجاً على بهاظة الضرائب وتدخل الدولة في شؤون العقائد كما حدث في الثورة التي قادها كهنة المعابد في مصر وتلك التي قادها الإخوة المكابيون في فلسطين في القرن الثاني ق.م، إلا انها لعبت دوراً خطيراً في تاريخ الثقافة، إذ في ظلها، وبتوجيه منها، جرت عملية تدوين التراث اليوناني واعادة إنتاجه في الصورة التي وصلتنا اليوم. وعلى هذا النحو فإن «العقل اليوناني» لم يكن من صنع اليونانيين أنفسهم بقدر ما كان من إنتاج ما قد يحلو للجابري أن نسميه معه «عصر تدوين» هلنستي. ولئن بدا هذا العقل «مؤمثلاً» و«معقلناً» اكثر مما ينبغي، فما ذلك على كل حال من قبيل الصدفة، بل ينبغي أن نستشف وراء هذا «التجميل» تدخلاً قصدياً وواعياً من قبل ذلك المزيج البشري الذي أشرف على عملية «التتريث» والذي كان حريصاً، بحكم اختلاط أصوله الاثنية تحديداً، أن يثبت أنه «يوناني قبل كل شيء» كما كان لاحظ منذ القرن الثاني ق.م بوليبوس، آخر المؤرخين اليونانيين الكبار[٢٢]. وبوليبوس هذا هو من لاحظ ايضاً على كل حال أنه ابتداء من ذلك العصر بات اليونانيون يتسمون باسمهم العام المشترك، بعد ان كانوا لا يحملون من قبل سوى اسم مدنهم الأصلية. فلكأنهم، وقد انعتقوا من روابطهم بأماكن أصولهم، بل من كل رابط قومي واثني احياناً، قد

---

(٢٠) من اللفت للنظر ألا تكون وثيقة بردي واحدة مكتوبة بالمقدونية قد حفظت من العهد الهلنستي.

(٢١) ان ظاهرة «الايديولوجيا المفتوحة» هذه ستتكرر بعد عشرة قرون في بلدان الفتوح الاسلامية عندما ستبادر النخب المحلية، قبل الشعوب، الى اعتناق الاسلام والتعرب، ولا سيما في العصر العباسي الذي ألغى عصبية الدم الأموية وغلّب الوجه «الاممي» للإسلام على وجهه «العربي».

(٢٢) بوليبوس: التاريخ، الكتاب ٣٤، الفصل ٤، نقلاً عن: فكتور اهرتبرغ: الدولة اليونانية L'état grec، الترجمة الفرنسية، منشورات ماسبيرو، باريس ١٩٨٢، ص ٢٥٤.

عاودوا في المهجر اكتشاف أنفسهم في يونانيتهم الخالصة. والحال ان «هذه الطبقة العليا من «اليونانيين بالثقافة» لن تني تتوسع اجتماعياً واثنياً لتقدم القاعدة والركيزة للسيطرة الرومانية»[٢٣] التي سترث امبراطوريات ورثة الاسكندر جميعها والتي ستلاحظ، بلسان أول مؤرخيها الكبار، ان الهلنستيين قد فشلوا في المهمة التي تنطعوا لها، إذ بدلاً من ان يهلّنوا الشرق تشرقوا: «ان المقدونيين الذين أنشأوا الاسكندرية في مصر، والذين يملكون سلوقية وبابل ومستوطنات متفرقة في العالم، قد انحطوا الى سوريين وفرثيين ومصريين.. إذ إن ما ينمو في وسطه الطبيعي هو بالطبيعة أنبل، أما ما يبذر في أرض اجنبية فإنه يصير، بتحوّل في طبيعته، عين ما يغتذي منه»[٢٤].

وبصرف النظر عن المصائر الرومانية للتراث اليوناني ـ كمرحلة وسيطة على طريق تغريبه الكامل ـ سنلاحظ ان عملية التتريث التي تمت في ظل الهلنستيين لم تكن «بريئة» الى هذا الحد. فالحاجة الى «أمثلة» هذا التراث ليقوم بدوره كايديولوجيا بديلة اقتضت اختراع اسطورة «العصر الذهبي» الأثيني وإنزال أثينا في شجرة نسب التراث اليوناني منزلة الأرومة، مما خلع عليها، منذ القرن الثاني ق.م، ذلك «الطابع المركزي» الذي سيكرسه ويخلده لها تاريخ الثقافة العام كما ستكتبه في الأزمنة الحديثة المركزية الاثنية الاوروبية.

ونظراً الى أن عملية التتريث الهلنستية اقترنت بتطور تقني مهم في مجال الكتابة، إذ حلّ تدريجياً الرق محل البرديّ، والمخطوط «المورّق» محل المخطوط «الملفوف»، فقد أفسحت، بالتضامن مع «الهاجس الايديولوجي»، مجالاً «مادياً» للإحضار والتغييب. فكل نص لم يجر لسبب من الاسباب نقله من البردي السريع العطب الى الرق الطويل العمر كان مآله الى إعدام تاريخي حقيقي[٢٥]. ويقدر مؤرخو الحضارة اليونانية أن ما وصلنا من التراث القديم المكتوب باليونانية لا يتعدى «واحداً بالمئة أو

---

(٢٣) نكتور إهرنبرغ، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٢٤) طيطوس ليفيوس: التاريخ الروماني Histoire romaine، تحقيق وترجمة ريشار آدم، طبعة لاتينية ـ فرنسية مزدوجة، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٨٢، ك ٣٨، ف ٨ ـ ١٤، ص.

(٢٥) انظر بعض التفاصيل التاريخية عن هذا التطور في فن النسخ وعن كلفته من «الفواقد» وعن تكريس الطابع المركزي لأثينا في لوسيانو كانفورا: تاريخ الادب اليوناني من هوميروس الى ارسطو، مصدر آنف الذكر، ص ١٠ ـ ١٥.

حتى واحداً بالالف»[٢٦]. وعلى هذا النحو فإننا لا نقرأ اليوم من التراث المكتوب باليونانية إلا ما استبقاه لنا منه اولئك الذين أعادوا تدوينه أو إنتاجه من منظور ضرب مستجد من «العصبية»: الانتماء بالثقافة[٢٧]. وعلى هذا النحو ايضاً نستطيع أن نفسر الحضور الطاغي لتراث افلاطون وارسطو والغياب شبه المطلق لتراث السفسطائيين رغم تعاصرهم. فأفلاطون لم يكن الفيلسوف الوحيد الذي أنجبته اثينا فحسب[٢٨]، بل كان ايضاً ذلك الفيلسوف الذي أخذ على عاتقه «التبيئة» الأثينية للفلسفة بعد أن كان الجامع الوحيد بينهما ـ كما تشهد على ذلك مسرحيات ارسطفانس ـ تاريخاً مديداً من العداء. أما ارسطو فقد كانت له في نظر مقدونيي العصر الهلنستي ميزة مزدوجة: فهو أول فيلسوف كبير تنجبه مقدونيا، وهو أول نموذج عيني للانتماء الثقافي بدلاً من الانتماء الاثني أو القومي. فلم يكن أحد اكثر «يونانية» من ذلك الفيلسوف الدخيل Métèque ونصف البربري الذي قال مع ذلك بحق اليونانيين ـ بحكم تفوق عقلهم ـ في حكم العالم. وبالمقابل، فإن السفسطائيين، الممثلين الأخيرين لفلسفة الأنوار الايونية، الذين خاضوا معارك متتابعة ضد نواميس Nomos أثينا المعادية للأغراب أمثالهم، قد أبيد تراثهم ولم تنج منه إلا شذرات قليلة كافية بحد ذاتها للدلالة على السبب الذي من أجله أبيد[٢٩]. وليس من قبيل الصدفة من هذا المنظور ان يكون أفلاطون وأرسطو خصمين كبيرين للسفسطائية: فهما اللذان أعطيا الكلمة مدلولها السلبي الذي ما زال عالقاً بها الى اليوم رغم ان لفظة «السفسطائي» Sophiste كانت ترادف في الأصل «الحكيم»

---

(٢٦) اندريه بونار: الحضارة اليونانية La civilisation grecque، الجزء الثالث: من اوريبدس الى الاسكندرية، منشورات كليرفونتين، لوزان ١٩٥٩، ص ٢١٢.

(٢٧) لا نستطيع هنا ان نغفل مظهراً آخر من مظاهر العقل الايديولوجي، وبالتالي الانتقائي، الذي وجّه عملية التوريث، وهو المظهر المسيحي الذي سيلعب في القرون التالية دوره السلبي المعروف في «تطهير» التراث. وقد كان من نتائجه إحضار «المثالي» افلاطون وتغييب «المادي» ديموقريطس (انظر بصدد «اضطهادات» الكنيسة المسيحية للمخطوطات القديمة: اندريه بونار: **الحضارة اليونانية**، الجزء الثاني: **من انتيغونا الى سقراط**، ص ٧٩).

(٢٨) لقد أنجبت أثينا فيلسوفاً كبيراً آخر هو سقراط، لكنه لم يكتب حرفاً.

(٢٩) ومنها شذرة لألقيداماس: «خلق الله البشر جميعهم أحراراً، ولم تخلق الطبيعة أحداً عبداً». ومنها شذرة لأنطيفون: «اننا جميعاً مخلوقون لنكون متماثلين في كل شيء، برابرة ويوناناً». على حين ان شعار الاثينيين في طور امبرياليتهم، كما يشير ثوقوديدس، كان على العكس: «سواء تعلق الأمر بالجانب الالّهي أو بالجانب البشري، فإن للطبيعة قانوناً يشاء أن يكون الحكم دوماً للأقوى» (حرب البلوبونيز، ك ٥، ف ٩٠).

Sophos[٣٠]. ولا يتردد مؤرخ كبير للحضارة اليونانية مثل ادوار ويل في نعت إبادة تراث «العقلانية السفسطائية» بأنها «نكبة»، وفي تحميل السلطة التي مارسها أفلاطون وأرسطو - والتي أعاد عصر التدوين الهلنستي إنتاجها - شطراً من المسؤولية عن خمول العقل النقدي للبشرية على مدى عشرين قرناً: «إن الحركة السفسطائية تقف، كحركة عقلية، في تاريخ البشرية الى جانب عصر النهضة (في مظاهره العقلانية)، والى جانب «أنوار» القرن الثامن عشر، وربما على الأخص الى جانب الثورة الفكرية والاخلاقية الكبيرة التي نعيشها اليوم... ولئن تكن السفسطة لحظة أساسية في تاريخ الفكر، فإنها لكذلك بالنسبة الى الفكر البشري بصورة عامة اكثر منها بالنسبة الى الفكر اليوناني، إذ مهما يكن تأثيرها عظيماً في ساعته فقد محيت من الوجود بسرعة، فصارت مديونيتنا لها أعظم من مديونية القدامى من الاجيال اللاحقة... وعلى حين ان مؤلفات أفلاطون التي تصدى في العديد من صفحاتها لـ «سحق النذل»[٣١] قد وصلتنا، فإن الأدبيات السفسطائية الوفيرة كان مآلها الى الغرق الذي ما نجا منه إلا بعض حطامها. ومما يزيد في فداحة النكبة بالنسبة الى المؤرخ ان سلطة افلاطون، ثم سلطة أرسطو، فرضتا وجهات نظرهما على جميع الفلسفات المثالية اللاحقة، وكان لا بد من انتظار القرن التاسع عشر حتى ترتفع بعض الاصوات للأخذ بناصر السفسطائيين ضد افلاطون. والحال أنه اذا كانت المناظرة الحديثة حول السفسطائيين: معهم أو ضدهم، وحول أفلاطون: معه أو ضده، لم تغلق قط، فهذا ينمّ عن أنها أيضاً مناظرة متعلقة بعصرنا نفسه: المناظرة التي تتواجه فيها المثالية والواقعية؛ الاطلاقية المتعالية والنسبية الاحتمالية؛ الدغمائية والليبرالية»[٣٢].

والواقع ان أثينا لم تكن قط أرض الفلسفة. كانت «ملتقى للفلاسفة» - هذا صحيح - ولكنها لم تكن مهداً لهم. فجميع فلاسفة الجيل الأول في القرن السادس ق.م كانوا بلا استثناء من الايونيين أو من مواطني المدن الايونية التي ما كانت

(٣٠) مشهورة هي القولة المعزوّة إلى سقراط، استاذ أفلاطون: «ان اولئك الذين يبيعون الحكمة Sophia يدعون سفسطائيين Sophistes مثلما يدعى اللذين يبيعون جمالهم عواهر» (اكسانوفون، المأثورات، ك ١، ف ٦).

(٣١) إحالة إلى شعار فولتير في مواجهة الكنيسة.

(٣٢) ادوار ويل: العالم اليوناني والشرق، مصدر آنف الذكر، م ١، ص ٤٧٣ - ٤٨١.

تحمل أصلاً أسماء يونانية[٣٣]. فالآباء المؤسسون الثلاثة، طاليس وانكسماندرس وانكسمانس، كانوا من ملطية. وقد رأينا ان فيثاغورس، المؤسس الثاني للفلسفة، كان متحدراً من جزيرة ساموس شمالي ملطية، وإن نسبه بعضهم الى صور نفسها. واكثر تلاميذ فيثاغورس القدامى، من امثال برونطين وهيباسوس وبرمسقوس، يعودون في أصولهم الى اقليم البنط (الى الغرب من آسيا الصغرى على البحر الاسود)، بمن فيهم ثيانو، ابنة برونطين وزوجة فيثاغورس، التي ربما كانت أول فيلسوفة في التاريخ. واكسانوفانس ولد في قولوفون قبل ان يهاجر الى صقلية، ثم الى ايليا. وهراقليطس كان من أفسس، حليفة ملطية. أما الجيل الثاني من الفلاسفة المعروفين باسم الايليين، فجلهم من المهاجرين الذين نزحوا عن ايونيا بعد سقوطها في ايدي الفرس وقصدوا جنوبي ايطاليا التي تحولت، بمستوطناتها الفينيقية ـ اليونانية، الى ايونيا ثانية. وقد كنا رأينا ان «ايليا»، التي ينسب اليها مؤسس المدرسة برمنيدس، كانت هي نفسها في الأصل مدينة فينيقية[٣٤]. وبالاضافة الى زينون الايلي، الحريص على تسمية نفسه بـ «الحويلي» كما رأينا، ينسب الى إيليا كل من ماليسوس الذي هاجر اليها من ساموس، ولويقبيوس الذي نزح اليها من أبدرة أو من ملطية نفسها حسب بعض الروايات. وذلك هو إيضاً شأن تلميذه وشريكه في تأسيس المذهب الذري: ديموقريطس، الذي تصر مختلف الروايات أصلاً على أنه طاف بالأرض قاطبة طلباً للعلم و«التقى الحكماء العراة في الهند، والكهنة في مصر، والمنجمين والمجوس في بابل»[٣٥]. وقد كان من تلاميذه مترودورس الخيوسي، مؤسس المذهب الشكي، وبروتاغوراس الابدري، مؤسس المذهب السفسطائي (علماً بأن خيوس جزيرة ايونية، وأبدرة مستوطنة إيونية في تراقية). أما انباذقلس، الذي أثر عنه قوله المشهور في أهل مدينته: «ان الاغريغنتيين يعيشون في البذخ كما لو أنهم ميّتون غداً، ولكنهم يبنون بيوتهم كما لو أنهم معمرون ابداً»،

(٣٣) «إن مدن ساحل آسيا الصغرى، من إزمير الى هلقرناسية (مدينة هيرودوتس) تحمل أسماء غير قابلة للتفسير باليونانية» (جان هاتزفلد: **تاريخ اليونان القديمة** Histoire de la Grèce ancienne، منشورات بايو، باريس ١٩٦٩، ص ٣٣).

(٣٤) «بمحاذاة نتوء البحر ثمة خليج آخر تقع فيه مدينة يسميها مؤسسوها، الفينيقيون، حويلة، ويسميها آخرون هالة، باسم نبع، ومعاصرونا ايليا. وهي التي أنجبت الفيثاغوريين برمنيدس وزينون» (سترابون: **الجغرافية**، ك ٦، ف ١).

(٣٥) هيبولوطس: **دحض الهرطقات كافة**، ك ١، ف ١٣. نقلاً عن هـ. ديلز: **شذرات من القبسقراطيين**، مصدر آنف الذكر، ص ٧٦٩.

فينسب الى اغريغنتا في صقلية[٣٦]. والى اقلازومان الايونية ينتمي انكساغوراس الذي كان، على حد تعبير ديوجانس اللايرتي، «أول من فرض على المادة عقلاً»[٣٧]. ولئن يكن هذا الأخير قد أقام في أثينا برهة وصادق بريكليس نفسه، قبل أن يهرب منها نجاةً بجلده، فإن تلميذه ارخيلاوس، الملقب بالاثيني ـ وإن يكن من مواليد ملطية ـ «كان هو أول من نقل الفلسفة من ايونيا الى اثينا»[٣٨]. والحق ان أثينا لن تصبح عاصمة للفلسفة إلا ابتداء من الجيل الثالث من الفلاسفة، أي السفسطائيين الذين رفعوا عالياً راية العقلانية والنزعة النسبية والمذهب الانساني. ولكن ان تكن أثينا صارت ابتداء من النصف الثاني من القرن الخامس ق.م عاصمة الفلسفة، فهذا لا يعني أنها غدت دماغها. وعندما يضع أفلاطون على لسان هيبياس السفسطائي قوله ان اثينا هي «مقر القيادة العامة للحكمة اليونانية»[٣٩]، فإنه يغيب عنه أن يحدد أن الفلسفة التي صارت لها اثينا مركز قيادتها هي فلسفة «مستوردة» أو «مجلوبة». فهيبياس نفسه لم يكن أثينياً، مثلما لم يكن أثينياً أي من السفسطائيين. فبروتاغوراس، مؤسس المذهب وصاحب القولة المشهورة: «الانسان مقياس الأشياء طراً»، كان من أبدرة، وغورغياس من ليونتيوم في صقلية، وبروديقوس من قايوس، وترازوماخوس من خلقيدونية. و«لئن تكن اثينا قد صارت ملتقى السفسطائيين، فإنها لم تكن وطن السفسطة، كما لم تكن وطن أي واحد من فلاسفة القرن الخامس الكبار الذين عاشوا فيها أو مروا بها... فقد كانت، وهي القوية الغنية، تجتذب المفكرين العقلانيين، ولكنها ما كانت تنجبهم، بل ان الاثينيين، الذين كانوا لا يزالون أسرى التقاليد، كانوا ينظرون شزراً الى اولئك الاجانب المتحررين الذين يتنطعون لتعليمهم كيفية تسيير شؤونهم»[٤٠]. وهذا الحكم الذي انتهى اليه التنقيب التاريخي الحديث كان حدس به قبل اكثر من قرن نيتشه حينما قال: «تخيلوا أن الفيلسوف مهاجر قدم الى عند الاغريق ـ ذلك هو شأن اولئك

---

(٣٦) الواقع أن اغريغنتا Agrigente نفسها ليست هي إلا الاسم اليوناني المترجم للاسم الأصلي الذي أطلقه عليها مؤسسوها الفينيقيون Acragas والذي يبدو أن له صلة ـ على سبيل التوأمة ـ مع مدينة عكا التي كان اسمها في الأصل عكرة Acra، قبل ان تدغم الراء بالكاف فتصير عكا.

(٣٧) سير مشاهير الفلاسفة، ك ٢، م ١، ص ١٠٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ك ٢، م ١، ص ١٠٨.

(٣٩) افلاطون: محاورة بروتاغوراس، ٣٣٧ د، في: بروتاغوراس، اوثوديمس، غورغياس، مانكسانس، مانون، اقراطولس، منشورات فلاماريون، تحقيق وترجمة اميل شامبري، باريس ١٩٦٧، ص ٦٨.

(٤٠) ادوار ويل، مصدر آنف الذكر، م ١، ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

الفلاسفة القبأفلاطونيين. فهم بنوع ما أجانب متغربون»[٤١]. بل ان نيتشه يذهب الى أبعد من ذلك فيؤكد أن «هيمنة أثينا الفكرية قد وقفت عقبة» دون وصول الفلسفة الى غايتها العظمى: «التقييم الصحيح للوجود البشري ولعبثيته»[٤٢].

ولسنا بطبيعة الحال في سبيل تحليل الدور الذي اضطلعت به المثالية الافلاطونية، بوصفها فلسفة اثينية تحديداً، في تعقيل اللامعقول وفي تحويل العقل من محكمة الى كنيسة من خلال الاعلان، ضداً على التنوير الذي كان السفسطائيون آخر ممثليه، ان الله، لا الانسان، هو مقياس الأشياء طُراً[٤٣]. ولكننا سنلاحظ ان مغامرات الفلسفة «المستضافة» في أثينا كانت الى حد كبير عاثرة. فأثينا «المثالية»، اثينا «مدرسة اليونان»، اثينا «عصر بريكليس الذهبي» - وهي التسمية المركزية الاثنية التي يعيد الجابري تبنيها لحسابه الخاص - تقدم لنا في الواقع صورة «محكمة تفتيش» مبكرة. في ذلك يقول مؤرخ «اللامعقول» الذي كانه دودس: «ان أسطع دليل على مدى قوة رد الفعل على عقلانية التنوير يتمثل في اتهام وادانة عدد من المثقفين لدوافع دينية في أثينا في مجرى الثلث الاخير من القرن الخامس. ففي نحو العام ٤٣٢ ق.م (أو بعده بعام أو عامين) غدا رفض الاعتقاد بما هو خارق للطبيعة أو مجرد تعليم علم الفلك جناية[٤٤]. وقد شهدت الثلاثون سنة التالية سلسلة من محاكمات الهرطقة فريدة في نوعها في التاريخ الاثيني، وكان جل ضحاياها من معلمي الفكر التقدمي في اثينا: اناكساغوراس ودياغوراس وسقراط، وبصورة شبه مؤكدة بروتاغوراس، وربما ايضاً اوريبيدس. وفي جميع هذه الحالات، باستثناء الأخيرة، كانت الغلبة للاتهام: فاناكساغوراس غرّم ونفي؛ ودياغوراس أفلت من هذا المصير بهربه؛ وذلك ما فعله بروتاغوراس ايضاً على الأرجح؛ أما سقراط، الذي كان في مقدوره ان يفعل بالمثل، أو الذي كان بإمكانه ان يطلب نفيه، فقد آثر ان يتجرع السم[٤٥]. ولا ندري كم عدد الأشخاص المغمورين الذين دفعوا على هذا النحو ثمن آرائهم. لكن القرائن التي في حوزتنا تكفي على سعة للتدليل على أن عصر

(٤١) نيتشه: مولد الفلسفة في عصر المأساة اليونانية La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque، ترجمة جنيفاف بيانكيس، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٩، ص ١٠٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٤٣) افلاطون: القوانين، ك ٤، ٧١٦ ج.

(٤٤) الإشارة هنا الى مرسوم يحمل اسم ديوبيطس وتعود حيثياته، على ما يفيدنا ديودورس الصقلي، الى «الانفعالات التي أثارها انتشار الطاعون كعلاقة بيّنة على غضب السماء».

(٤٥) يغيب عن دودس في هذا التعداد اسم اسبازيا، زوجة بريكليس الثانية، الملطية الأصل، التي قدمت بدورها الى المحاكمة لمصادقتها اناكساغوراس ولتعاطفها مع «الزنادقة».

الانوار الكبير في اليونان كان أيضاً، نظير عصرنا الراهن، قرناً من الاضطهاد: علماء يُنفون، وفكر يُكمم، بل (إذا صدقنا مأثوراً يتعلق ببروتاغوراس) كتب تحرق»[٤٦]. ولقد كاد أرسطو يعرف المصير نفسه. فهذا «الدخيل»، الذي حال شرطه كنصف بربري دون ان يرث افلاطون في رئاسة الاكاديمية رغم انه كان أنبغ تلامذته بإطلاق - حتى لقد لقبه بـ «العقل» - اضطر وهو في نحو الستين من العمر الى الهرب من اثينا على عجل تحاشياً للمثول امام المحكمة بتهمة الزندقة ومنعاً للاثينيين - كما ينسب اليه القول في إشارة منه الى مصير سقراط - من «اقتراف جريمة ثانية بحق الفلسفة». والواقع أن أرسطو كان قد اضطر، حتى يوم أسس مدرسته الشهيرة باسم «اللقيون» في أثينا، الى أن يسجلها باسم تليمذه ثيوفراسطس لأنه لم يكن، بصفته مقدونياً، يتمتع بحق المواطنة والملكية[٤٧]. وقد ظلت مدرسته، بوصفها معقلاً للدخلاء، تثير الشبهات حتى بعد وفاته. فقد استصدر «الديموقراطيون الاثينيون» مرسوماً بمنع تدريس الفلسفة تحت طائلة الموت، واضطر ثيوفراسطس نفسه الى التواري عن الانظار لمدة سنة. وقد أمضى أرسطو نفسه على اية حال خمسة اعوام من البحث والتعليم في مدينتي آسوس ومطيلان الايونيتين كانت، باتفاق مؤرخي سيرته، من أخصب سنيّ حياته. ففي تلك الحقبة الايونية التي قضاها متنقلاً بين ساحل طروادة وجزيرة لسبوس (٣٤٨ - ٣٤٣ ق.م) تحرر أرسطو من إسار الميتافيزيقا التأملية التي كانت حبسته فيها تلمذته على افلاطون في «الاكاديمية»، وانعتق من ربقة التصورات النظرية الخالصة، وطور معارفه البيولوجية في علوم الحيوان والنبات والتشريح، وانفتح انفتاحه الموسوعي المدهش على «جميع فروع الفلسفة العلمية»[٤٨]. وبغض النظر عن أن معظم فريق العمل الذي اشتغل معه أرسطو في «اللقيون» - ومن قبله افلاطون في «الاكاديمية» - كان من

---

(٤٦) إ. ر. دودس: اليونان واللامعقول، مصدر آنف الذكر، ص ١٨٩. والمأثور الذي يشير اليه يعود الى سكستوس أمبيريقوس وديوجانس اللايرتي: «هاكم مطلع مؤلَّف آخر من مؤلفاته: «فيما يخص الآلهة، لا يسعني ان أقول أهم موجودون أو غير موجودين، فالعديد من العقبات يحول دون معرفتنا بذلك، ومن جملتها غموض الأمر وقِصَر الحياة الانسانية». وبسبب مطلع الخطاب هذا طرد من اثينا، وأحرقت كتبه في الساحة العامة، بعد أن استعادها المنادي من جميع الذين كانوا ابتاعوها» (ك ٩، م ٢، ص ١٨٥).

(٤٧) الحق اننا لا ندري هل كان أرسطو مقدونياً قحاً، أم كان سليل أسرة إيونية من الاطباء استقرت في تراقية. وعلى كل حال، كانت اسطاغيرا، مسقط رأسه، هي نفسها مستوطنة إيونية.

(٤٨) جان اوبونيه في «المدخل» الى كتاب «السياسة» لأرسطو، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦٨، ص XXXVII.

«الآسيويين»[٤٩]، فإن ما ينبغي ان نلاحظه كما ينبهنا الى ضرورة ذلك عاشق الفلسفة اليونانية الذي كانه شارل فرنر، هو أنه «بعد أرسطو مباشرة وجدت الفلسفة اليونانية ممثليها الرئيسيين في العالم الشرقي. ولقد ظهر تأثير الشرق واضحاً حتى لدى الذين مهدوا لأبيقور وزينون: فأرستبوس كان من قورينا، وباسم هذه المدينة تسمت مدرسته. ولئن يكن أبيقور نفسه أثينياً في أغلب الظن، فإنه ولد في جزيرة ساموس التي كانت مهد فيثاغورس. وكان زينون، مؤسس الرواقية من جزيرة قبرص؛ واقليانتس من آسوس؛ وخروسيبوس من قيليقية، وربما من المدينة عينها التي سيرى فيها القديس بولس النور بعد ثلاثة قرون[٥٠]. والواقع ان الرواقيين، وقد تقطعت روابطهم بأوطانهم التي كان يتنازع عليها الفاتحون، ما عادوا يعترفون بالاطار الضيق للمدن اليونانية؛ فقد كانوا يعتبرون أنفسهم مواطني الكون أجمع، وإخوة للبشر كافة، بمن فيهم العبيد»[٥١]. وحتى لا نتوقف من جديد عند المدرسة الرواقية التي كنا رأينا مدى مساهمة «الفينيقيين» فيها، سنقفز حالاً الى آخر مدارس الفلسفة اليونانية الكبرى: الافلاطونية المحدثة التي كان جميع اعلامها بلا استثناء من «الشرقيين» بدءاً من الاسكندراني فيلون والأفامي نومانيوس الذي يقال ان اسمه السوري الأصلي «النعمان»، ومروراً بالأسيوطي أفلوطين والصوري فرفوريوس والعنجري يامبليخوس الذي كان اسمه الاصلي «ملك»، وانتهاء الى القسطنطيني ابروقلس والدمشقي دمسقيوس. وقد مثلت الافلاطونية المحدثة آخر محاولة لإنقاذ الفلسفة اليونانية من الغرق النهائي بعد ان حوصرت بين ناري الوثنية الآفلة والمسيحية الصاعدة. وقد كان أحد الحلول التي وجدتها لذلك نقل التعليم الفلسفي من أثينا، بعد انحطاطها، الى روما ثم الى بيزنطة. ولكن لا روما «العملية» كانت أرضاً مضيافة للفلسفة، ولا بيزنطة «اللاهوتية». فـ «لفظت الأفلاطونية المحدثة آخر انفاسها مع الفلسفة كلها ومع الثقافة الاغريقية كلها؛ وأرخى ليل الصمت الكبير سدوله على القرن السادس والقرن السابع»[٥٢].

---

(٤٩) في عداد تلاميذ افلاطون، الذين وجد بينهم كلدانيون، ينبغي ان نخص بالذكر عالم الفلك اوذكسوس الذي قدم من قنيدة في آسيا الصغرى، «حاملاً معه كل علم مناطق الشرق التي طاف بها».

(٥٠) هي طرسوس، الواقعة في خليج اسكندرون، والتي ما زالت الى اليوم محافظة على اسمها القديم.

(٥١) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، مصدر آنف الذكر، ص ١٥.

(٥٢) اميل برهييه: **تاريخ الفلسفة**، ج ٢: **الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٨٤.

ان هذه القراءة التي قدمناها في الصفحات السابقة لتاريخ الفلسفة المكتوبة باليونانية لا تريد تأسيس نفسها في أية مركزية اثنية بديلة أو منقحة. ولئن يكن ناقد العقل العربي يطيب له أن يقول ويردد القول: «الفلسفة معجزة اليونان»[٥٣]، فإننا لا نريد من جانبنا بشكل من الأشكال أن نوحي وكأن الفلسفة «معجزة فينيقية» أو «معجزة شرقية». بل اننا نميل الى ان نرفض حتى الصيغة التي يقترحها شارل فرنر والتي تقول ان الفلسفة هي ثمرة «اتحاد العبقرية اليونانية والعبقرية الشرقية»[٥٤]. فعدا عن اننا نطعن في مفهوم «العبقرية» وقدرته التفسيرية ـ بقدر ما نطعن في مفهوم «المعجزة» الذي لا يفسر سوى نفسه ـ فإن ما نأباه هو اعتبار «العبقرية اليونانية» مباينة «للعبقرية الشرقية» ومنضوية تحت لواء جناح جغرافي أو حضاري آخر. وما ننكره ايضاً هو مفهوم «الشرق» الذي يبدو لنا أنه لم يجر اختراعه ـ من قبل المركزية الاثنية الاوروبية ـ إلا بهدف تمييز اليونان عنه وإنزالها في خانة مستقلة وقائمة بذاتها تمهيداً لـ «تغريبها». ولو صحّ استخدام تعبير «الشرق» كمصطلح إجرائي على الأقل، فلا بد في هذه الحال من إدراج اليونان فيه. ذلك ان الموطن الأول لتظاهر «العبقرية اليونانية» كان ايونيا، اي ساحل آسيا الصغرى امتداداً الى سورية الشمالية اذا ما اخذنا بعين الاعتبار ان الايونيين اقاموا مستوطنة لهم «في تل سوقاس جنوبي اللاذقية عمرت قرناً ونيف، على تقطع، وصولاً الى نحو العام ٥٠٠ ق.م»[٥٥]. والواقع أن مدن آسيا الصغرى وجزرها لم تقدم للفلسفة وحدها مهدها، بل أسدت للعقلانية البشرية هدية ثمينة أخرى تمثلت في تطوير علم التاريخ. ففي ملطية، اكثر المدن الأيونية تقدماً، ظهر الوعي التاريخي أو «اكتشاف الماضي» من خلال قدموس الملطي الذي أرّخ لتأسيس المدينة المنسوب اليها، ثم من خلال هاقاتوس الملطي الذي «علمن» الأنساب وأدخل البعد الشخصي في عملية التأريخ من خلال قولته الشهيرة في مطلع كتابه المفقود «علم الانساب»: «هكذا يتكلم هاقاتوس الملطي. إن ما أكتبه هو ما أعتقد أنه حق»[٥٦]. وهاقاتوس هذا هو صاحب القولة الشهيرة الثانية التي أخذها عنه هيرودوتس: «مصر هبة النيل». والواقع أن «أبا التاريخ» نفسه رأى النور في هلقرناسية، جارة ملطية. وليس من

---

(٥٣) تكوين العقل العربي، ص ٨٠.

(٥٤) الفلسفة اليونانية، ص ١٠.

(٥٥) أ. مومليانو: «الثقافة اليونانية واليهود»، في «تراث اليونان وروما»، مصدر آنف الذكر، ص ٣١٣.

(٥٦) لوسيانو كانفورا: تاريخ الأدب اليوناني من هوميروس الى أرسطو، ص ٣٠٨.

قبيل الصدفة ان يكون هو من نحت كلمة Historia. فهذه الكلمة الثمينة عند المؤرخين، الذين لا يجدون لها من تفسير سوى التحديد بأنها «إيونية»(٥٧)، تضيء بكامل معناها بالاحالة الى «أسطورة» السامية كما تقدمت الاشارة(٥٨). وبدون ان نتوقف عند الإسهامات الايونية المبكرة الأخرى، ولا سيما في مجال الشعر الملحمي (طروادة وشاعرها الهوميري) والشعر الغنائي (لسبوس وشاعرتها صافو)، فإننا سنلاحظ، مع سواد المؤرخين، ان اكثر ما تتألق به ايونيا هو **تقدمها** عند مقارنتها بتخلف اثينا. والمؤرخون لا يتحفظون في ألفاظهم، حتى بمن فيهم أشدهم تشبثاً بالهوية «الغربية» لليونان. يقول على سبيل المثال فريدريك كوبلستون، وهو واحد من جملة مؤرخي الفلسفة الذين أسهموا بقسط موفور في «تجيير» الفلسفة المكتوبة باليونانية لحساب «الفلسفة الغربية»، وفي مطلع فصل يحمل بالتحديد كعنوان: «مهد الفكر الغربي: ايونيا»: «إن مسقط رأس الفلسفة اليونانية (التي تبقى واحداً من أروع إنجازات التجلية الاوروبية) هو ساحل آسيا الصغرى، والفلاسفة الاغريق الاوائل كانوا ايونيين. وفيما كانت اليونان نفسها في حالة نسبية من الفوضى أو البربرية، نتيجة للغزوات الدورية في القرن الحادي عشر ق.م، حافظت ايونيا على روح الحضارة الأقدم»(٥٩). والحال ان ايونيا، التي لعبت دورها الكبير في تمدين اليونان، تدين بتقدمها هي نفسها «للشرق» الذي حفرت فيه وجودها. يقول و. غاثري، وهو صاحب أوسع تاريخ متداول حالياً عن «**الفلسفة اليونانية**» (في خمسة مجلدات وثلاثة آلاف صفحة): «لقد كان الاغريق الايونيون في الساحل الاناضولي على احتكاك وثيق، طيلة قرون، مع الشرقيين، وتدين مظاهر تقدمهم الفكري بالكثير للمصادر الاجنبية»(٦٠). ويقول المؤلفون السوفياتيون لـ «**تاريخ العصور القديمة**»: «كان مستوى الحياة المادية والثقافية اكثر ارتفاعاً في غالب الاحيان في المستوطنات منه في اليونان بحصر المعنى. وكانت مدن آسيا الصغرى، ولا سيما

---

(٥٧) جان هازفلد: **اليونان وتراثها** La grèce et son héritage، منشورات أوبييه، باريس ١٩٤٥، ص ٣١.

(٥٨) لا يغيب عنا هنا تعبير «أساطير الأولين» الذي ورد في القرآن تسع مرات، والفعل الذي اشتق منه لفظ الأسطورة: «والقلم وما يسطرون».

(٥٩) فريدريك كوبلستون: **تاريخ للفلسفة** A history of philosophy، م ١، **اليونان وروما**، منشورات بورنز أند اواطس ليمتد، لندن ١٩٦٦، ص ١٣.

(٦٠) و. ك. غاثري: **تاريخ للفلسفة اليونانية** A history of greek philosophy، المجلد الثالث، القرن الخامس: **التنوير**، منشورات جامعة كامبردج، لندن ١٩٦٧، ص ١٨.

مدن ايونيا، التي كانت على تماس مباشر بالشرق، تعود على اليونان القارية بفوائد الثقافة المصرية والبابلية والآشورية. وحسبنا التنويه بأن الابجدية الايونية، المستعارة من الشرقيين (من الفينيقيين في اغلب الظن)، والتي ما زاد الايونيون على أن جوّدوها، كانت تستعمل في العالم الاغريقي قاطبة. والشرق هو الذي علم الاغريق ايضاً كيف يصبون التماثيل المعدنية، فأسهم على هذا النحو في تطوير فنونهم التشكيلية. وفي ايونيا ايضاً ألّفت، بدءاً من قصائد قديمة، الأشعار «الهوميرية» التي نقلت فيما بعد الى الأرض المتروبولية وأذيعت في مستوطنات الغرب. وقد شهدت ايونيا وايوليا[٦١] مولد الشعر الغنائي وبواكير العلم والفلسفة اليونانيين»[٦٢].

والواقع ان مشهد مستوطنة اكثر تقدماً من المتروبول لا يخلو من مفارقة. ولكن امام هذا المشهد تسقط جميع عوامل التفسير التقليدية لعبقريات الأمم والحضارات من أرض وجنس، الخ. فالايونيون أحرزوا تقدمهم الباهر بعد أن استقروا في ارض «آسيوية»، وعلى كل حال غير يونانية، واختلطوا بشعوب كفوا معها عن ان يكونوا «آريين» خالصين وانحطوا في أنظار بني جلدتهم القاريين الى «أنصاف برابرة»[٦٣]. والحق أنه، من وجهة نظر عرقية، لم تكن العلاقات قط «طيبة» بين الايونيين واليونانيين الأقحاح. فأول ما ستفعله اثينا، غداة تطويرها لبحريتها في النصف الثاني من القرن السادس ق.م، هو «السعي الى ازاحة الملطيين من منطقة البنط (البحر الأسود)، المصدر الرئيسي للقمح الذي كانت تفتقده شبه جزيرة الاتيكي»[٦٤]. وعندما تحولت اثينا في عهد بريكليس الى الامبريالية وفرضت هيمنتها بالقوة على المدن الايونية، تمردت هذه الاخيرة مراراً، وقد قاد سوفوقليس بنفسه إحدى الحملات التأديبية لقمع الثورة في جزيرة ساموس. وقد بلغ من كره الايونيين لهيمنة «بني جلدتهم» من الاثينيين ان «بعض مدن ايونيا (مثل اوتريا وملطية وقولوفون) وبعض مدن اقليم طروادة ستؤثر الوصاية الفارسية على الهيمنة الاثينية»[٦٥]. والواقع ان المنطلقات العرقية، المكشوفة أو المستورة، التي يصدر عنها

---

(٦١) من اقاليم لوديا القديمة الى الشمال من ايونيا.

(٦٢) ف. دياكوف وس. كوفاليف: تاريخ العصور القديمة Histoire de l'antiquité، دار التقدم، موسكو بلا تاريخ، ص ٣٣٣.

(٦٣) مما سيعيبه فلوطرخس على هيرودوتس انه «محب للبرابرة».

(٦٤) دياكوف وكوفاليف: تاريخ العصور القديمة، مصدر آنف الذكر، ص ٣٥٢.

(٦٥) ادوار ويل: العالم اليوناني والشرق، م ١، ص ١٧٦.

جميع ممارسي المركزية الاثنية من أنصار «المعجزة اليونانية»، تقف عاجزة عن تفسير «الصمت الحضاري» للعديد من الشعوب اليونانية: «ان التراقيين والايبيروتيين والايلوريين، الذين تحدروا على ما يظهر من الأرومة نفسها التي تحدر منها سكان اليونان بحصر المعنى، لم يدخلوا قط في الحضارة الهلينية. والمقدونيون لم يأخذوا طريقهم اليها إلا في وقت متأخر، والايتوليون في زمن أكثر تأخراً بعد»[٦٦]. وعندما يقول لنا الجابري إن «الفلسفة معجزة اليونان»، فهذا معناه أنها «فطرة» لهم، مثلما اللغة العربية على سبيل المثال فطرة للعرب. فلكأنه كان يكفي ان يكون اليونان يونانياً ليكونوا فلاسفة! ولكن لو صح ذلك، لاستحالت الاجابة عن أسئلة أساسية ثلاثة في علم نشأة التفكير الفلسفي. فأولاً، لماذا لم تظهر الفلسفة في اليونان المتروبولية نفسها، بل حصراً في مستوطناتها الايونية وامتداداتها المهاجرة الى جنوبي ايطاليا؟ ثانياً، لماذا بقيت أثينا نفسها، «مدرسة اليونان» على حد وصف بريكليس لها، مستغلقة على الفلسفة طيلة القرنين السادس والخامس ق.م، ولماذا لم تنجب، باستثناء افلاطون وابن أخته اسبوزيبوس، اي زعيم مدرسة من مدارس الفلسفة التي أزهرت فيها بغزارة في القرن الثالث ق.م[٦٧]؟ ثالثاً، اذا كانت أثينا، التي تمثل نصف البر اليوناني الشمالي، قد انفتحت بعد طول تأخير على الفلسفة بعد ان تقاطرت عليها، لقوتها وغناها، أفواج الفلاسفة «الغرباء»، فلماذا بقيت اسبرطة، التي تمثل نصف البر الجنوبي من اليونان، مستعصية لا على الفلسفة وحدها، بل على كل شكل من أشكال الفكر العقلاني والنقدي؟ فمؤرخو الحضارة اليونانية لا يملكون إلا ان يلاحظوا انه «منذ نحو العام ٥٠٠ ق.م لا يؤتى بذكر مواطن اسبرطي واحد عرف بنشاطه الثقافي»[٦٨]. بل ان اليونانيين القدامى انفسهم نحتوا من صمت اسبرطة هذا صورة بيانية: فقد أطلقوا على كل من ليس لديه شيء يقوله اسم «لاكونيكوس» نسبة الى اقليم لاكونيا الذي كانت تقع فيه اسبرطة في جنوب شرقي شبه جزيرة البيلوبونيز. والى اليوم لا يزال يقال باللغات الاوروبية للاقتضاب والفراغ في التعبير: «أسلوب لاكوني Style laconique». وصمت اسبرطة هذا هو ما حدا ببعض مؤرخي الحضارة اليونانية الى معارضة «واحة اثينا» بـ «اسراب

(٦٦) جان هاتزفلد: تاريخ اليونان القديمة، ص ٢٩.

(٦٧) ثمة إشارات الى اصول اثينية لأبيقور، ولكن شهادة ديوجانس اللايرتي قاطعة: فهو «لم يولد مواطناً يونانياً»، وهراقليدس البنطي يؤكد أنه «نشأ في ساموس وما قدم الى أثينا إلا في الثامنة عشرة من العمر» (ك ١٠، م ٢، ص ٢١٥ ـ ٢١٦).

(٦٨) موزس فنلي: الاغريق القدامى: مدخل الى حياتهم وفكرهم، مصدر آنف الذكر، ص ٧٥.

اسبرطة»[٦٩]. ومما يزيد في حراجة هذا الصمت أو هذا السراب بالنسبة الى جميع مداوري اسطورة «المعجزة اليونانية» أن الاسبرطيين هم إثنياً من «الدوريين» الذين هم في نظر مؤرخي القرن التاسع عشر - وفي مقدمتهم رينان صائغ اسطورة المعجزة اليونانية - «الممثلون الاكثر نقاء للعرق الآري»[٧٠]. ومن هنا ميل بعضهم الى ان يجدوا لـ«صمت» اسبرطة التفسير السحري نفسه، أي «المعجزي»، الذي وجدوه «لنطق» اثينا. فقد وصفوا اسبرطة بأنها «مسخ»[٧١]، أي كائن شاذ وغير طبيعي، أي في التحليل الاخير «معجزة سالبة»[٧٢].

وفي الواقع، اننا نقترب من الحقيقة التاريخية اكثر بكثير اذا قلنا مع مفكرَين غير اورثوذكسيينْ - في سياق محاولة مميزة لهما لتأسيس جغرافية فلسفية géophilosophie - إن «الفلسفة ما كانت يونانية إلا بقدر ما كان الفلاسفة اجانب»[٧٣]. ولئن كان تاريخ ظهور العقل محلاً لاستيهامات وشطحات غير عقلانية، تعتمد التعليل «العجائبي»، فهذا لأن المركزية الاثنية الاوروبية التي كتبت حتى الآن معظم صفحات هذا التاريخ كانت مضطرة من البداية، وبحكم منطلقاتها «التغريبية»، الى فصل «العقل اليوناني» عن السياق التاريخي والجغرافي لظهوره وتظاهره. وكما في كل تعليل لا يريد الوصول - لاعتبارات شعورية أو لا شعورية - الى العلل الحقيقية، فلا غرو ان يركب علم تاريخ ظهور العقل مركب اللاعقل وان يتكلم بلغة المعجزة في مجال ما تظاهر فيه العقل من حيث هو عقل إلا بقدر ما «قطع» مع منطق المعجزة.

---

(٦٩) ذلك هو عنوان كتاب مشهور كان أصدره المستهلن الفرنسي ف. اوليه.

(٧٠) هاتزفلد: **تاريخ اليونان القديمة**، ص ٣٣.

(٧١) «لا ننس أنها مدينة عاشت حياة شاذة، وأنها، في تاريخ اليونان، بمثابة مسخ حقيقي» (هاتزفلد: **اليونان وتراثها**، ص ١٩).

(٧٢) الواقع ان المثال الاسبرطي ثمين للغاية في مشروعنا هذا لنقد النقد. فبالاضافة الى نفيه الحتمية العرقية كما قالت بها النظرية الالمانية (ناهيك عن رينان الواقع تحت تأثير مؤسس المدرسة العرقية الفرنسية غوبينو)، فإنه ينفي الحتميتين الاخريين اللتين يعتمدهما الجابري كما سنرى في تفسير تقدم «العقل» وتأخره: الحتمية اللغوية والحتمية الجغرافية. فلا المشاركة في اللغة (دون اللهجة، والحق يقال) ولا الاستقرار في قلب شبه جزيرة البيلوبونيز، المنفتحة من أطرافها الاربعة على البحر، كفلا لاسبرطة «الاقلاعة» الحضارية التي صنعت مجد اثينا.

(٧٣) جيل دلوز وفليكس غاتاري: **ما الفلسفة؟ qu'est-ce que la philosophie**، منشورات مينوي، باريس ١٩٩١، ص ٨٤.

وليس من الصعب ان نضع إصبعنا على بؤرة اللاعقلانية في التاريخ التغريبي للعقل اليوناني: فهذا التاريخ أراد، من موقع المركزية الاثنية، ان يفسر العالم باليونان الصغرى مع ان اليونان الصغرى ـ والكبرى ـ لا تقبل هي نفسها التفسير إلا بعالمها المحيط، أي الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط. وكما يقول نيقولا بورسل، فإن تصور «اليونان الصغرى»، المتشرنقة على نفسها في عزلة وشبه فراغ، هو ما تأدى في مضمار تاريخ الحضارة والفلسفة الى ظهور نوع جديد من «الميتوس» ـ كما كان سيسميه اليونانيون أنفسهم ـ يقوم على فكرة السؤدد الذاتي والخلق من عدم. والحال ان أسطورة «اليونان الصغرى» لم تجد تربتها المغذية في المركزية الاثنية الاوروبية وحدها، بل كذلك في «لا مبالاة باقي العالم المتوسطي والمشرقي»[(٧٤)] الذي سكت عن عملية تغريب اليونان وتبناها بصورة ضمنية ـ نظير ما يفعل الجابري ـ باعتباره نفسه غريباً عن الحضارة اليونانية وباعتباره الحضارة اليونانية غريبة عنه. وهكذا تكون عملية تغريب «العقل اليوناني» قد نجحت بصورة مزدوجة، أي بمعنيي «التغريب» كليهما.

ومرة أخرى نؤكد أن ما نضعه نصب أعيننا، ضداً على هذا التغريب للعقل اليوناني، ليس «تشريقه». فالتشريق لن يكون في احسن الاحوال إلا تعبيراً عن مركزية اثنية مضادة. والحال أننا ننطلق من الاعتقاد بضرورة الانعتاق قدر الامكان من كل مركزية إثنية في كتابة التاريخ فحسب، بل كذلك من اليقين المنهجي بأن «العقل اليوناني»، الذي شغل ألف سنة من التاريخ المتوسطي، وبمشاركة «أمية» لن تتكرر إلا في العصر الذهبي للحضارة العربية الاسلامية، غير قابل للتفسير أصلاً بأية مركزية اثنية. فهو ثمرة تفاعل خصب، ومن طبيعة عضوية، في كيمياء الحضارات. وكما في كل كيمياء عضوية، فإن تغييب عنصر يتيم واحد قد يكون قميناً بوقف التفاعل وإلغاء المعادلة. وبدون ان ندعي الاحاطة بجميع حدود هذه المعادلة، فإننا نريد توسيع شبكة التفسير لتشمل عنصراً إضافياً طالما أهمله المؤرخون العقليو النزعة للحياة العقلية: التضامن ما بين ظهور العقل اليوناني أو المكتوب باليونانية ـ والمعنى عندنا سواء ـ وبين ظهور طبقة كوسموبوليتية من التجار البحريين ذات أفق عقلي منفتح ومتقدم في الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط. ولم

---

(٧٤) انظر مساهمة نيقولا بورسل عن «حراك المدينة اليونانية» في: «المدينة اليونانية من هوميروس الى الاسكندر La cité grecque d'Homére à Alexandre»، بإشراف اوزفن موراي وسايمون برايس، الترجمة الفرنسية، منشورات لاديكوفيرت، باريس ١٩٩٢، ص ٤٦ ـ ٧٦.

تتطور هذه الطبقة عن طريق المبادلات التجارية وحدها كما في سائر الحالات التقليدية، بل أولاً وأساساً عن طريق الاستيطان. فقد زرعت سواحل المتوسط الشرقي، ثم الغربي وصولاً الى فرنسا واسبانيا، بعشرات المدن و«الوكالات» البحرية التي لا يزال بعضها يحمل الى اليوم الأسماء التي أعطاها لها مؤسسوها الاوائل. وعلى هذا النحو «تخلقت وحدة عضوية لاقتصاد العالم القديم» و«رأى النور تاريخ المتوسط بوصفه ظاهرة وحدوية»[٧٥]. وعلى امتداد الالف الثاني ق.م كان «قصب السبق في الكوسموبوليتية يعود حصراً الى السوريين ـ اللبنانيين»[٧٦]. ولكن بدءاً من الالف الأول، وتحديداً من القرن الثامن ق.م، كفت الطبقة، التي أرست مداميك الثقافة الكوسموبوليتية المتوسطة، عن ان تكون فينيقية خالصة لتصير فينيقية ـ إيونية. وفي طور ثالث، وبعد أن شرعت أثينا ابتداء من منتصف القرن السادس بتطوير أسطولها البحري، أخذ الطابع اليوناني يغلب على تلك الشراكة، وان ظلت قرطاجة، ربيبة صور، تحتكر نصف الهيمنة في المتوسط الغربي. وقد كانت مصادر قوة تلك الطبقة الكوسموبوليتية مثلثة: اولاً ـ اداة تفاهم لغوي مشتركة تمثلت في اللسان اليوناني والأبجدية الفينيقية؛ ثانياً ـ واسطة نقل واتصال متطورة للغاية تكنولوجياً تمثلت في المركب السريع ذي طواقم المجاذيف المتعددة الذي ابتكره الفينيقيون وطوره اليونانيون[٧٧]؛ ثالثاً ـ تنظيم سياسي متقدم «ديموقراطياً» ومحرِّر لفاعلية الفرد هو تنظيم المدينة الفينيقية ـ الإيونية ـ اليونانية الذي سمح بتراكب التفاعلات الحضارية وتناصدها على العكس من واقع الحال في التنظيم السياسي للامبراطوريات التي تقوم على أنقاض بعضها بعضاً وتحل واحدتها محل الأخرى في سياق هيمنة أمبريالية ماحقة. ولا يمكن فهم تطور أثينا الخارق السرعة في عصر بريكليس (نحو ٤٩٥ ـ ٤٢٩ ق.م) بمعزل عن تأثير تلك الطبقة الكوسموبوليتية

---

(٧٥) غويدو مانسويلي: حضارات اوروبا القديمة، ص ١٠٩ ـ ١١٦.

(٧٦) فرنان بروديل: البحر الابيض المتوسط: الفضاء والتاريخ La méditerranée: l'espace et l'histoire، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٨٥، ص ٩٣.

(٧٧) يعرف هذا المركب باسم «كركور» (من فعل «كرّ» السامي). وباسمه سمى الفينيقيون، على ما يرى فكتور بيرار، جزيرة كورفو التي عرفها اليونانيون باسم كركورةcorcyre. ويلاحظ فرنان بروديل، نقلاً عن ب. ستتاس، أن هذا المركب الذي أتاح للفينيقيين الوصول الى المحيطين الهندي والهادي (فضلاً عن الالتفاف حول رأس الرجاء الصالح بحسب رواية هيرودوتس) ما كان ليرى النور لولا اكتشاف تقني آخر، وهو استعمال قارّ البحر الاحمر في جلفطة حزوز السفينة بما يمنع تسرب الماء اليها ويتيح لها البقاء غاطسة فيه لأشهر عدة متوالية (المتوسط: الفضاء والتاريخ، ص ١٠٩).

من الاجانب والغرباء الذين قدموا اليها من مختلف «محاور التجارة البحرية الكبيرة» والذين كانوا يتألفون، علاوة على «يونانيي آسيا ومناطق البحر الاسود»، من «مصريين استقروا في البيريه (ميناء أثينا) منذ منتصف القرن الخامس، إما كصناع متخصصين في شغل النسيج وإما كعطارين، وشرقيين تدفقوا على المرفأ الاتيكي الكبير، وقبارصة وفينيقيين... وغيرهم من وكلاء التجارة النائية، ممن كانوا يتجرون بالقمح أو المنتجات الكمالية من عطور وعاج، أو الحرفيين المتخصصين في تصدير أنواع بعينها من التقنيات»[٧٨]. والحال ان هذه الطبقة الكوسموبوليتية الدولية، التي ادركت ذروة نموها في العصر الهلنستي، ما كانت تحصر نشاطها بالتجارة وحدها، بل تتعهد أيضاً «تصدير الثقافة». وفي مرحلة أولى، اقتصر التداول الثقافي على المنتجات الفنية والسلع الجمالية. وقد اتصف النصف الأول من الألف الأول ق.م بسيادة ما يسميه مؤرخو الفن «الظاهرة المتشرّقة Le phénomène orientalisant التي عمّمت على حوض البحر المتوسط، شرقيّه وغربيّه، «الذوق أو الأسلوب الشرقي الذي تشكل في آسيا الأمامية عند تخوم سورية وفلسطين وفينيقيا ووجدت فيه تعبيرها، الى جانب التجارب المصرية والنهرانية، تجارب ايرانية وتأثيرات أناضولية»[٧٩]. وقد كانت هذه اللغة الجمالية الموحّدة بمثابة تمهيد لتلك اللغة «الكونية Koiné» المشتركة التي ستفرض نفسها في الحوض المتوسطي الشرقي في النصف الثاني من الالف الأول ق.م، والتي اتاحت لها الفتوحات المقدونية أن تصير «منطوقة ومكتوبة من الهند وايران الى سوريا وفلسطين وايطاليا ومصر»[٨٠]. والواقع أن العصر الهلنستي نفسه لن يُسمّى بهذا الاسم إلا اشتقاقاً من فعل «هلنسته»، أي من يتكلم باليونانية (الهلينية) من غير أهلها. والحال ان هؤلاء «الاعاجم» الناطقين باليونانية هم الذين سيكفلون لهذه اللغة الوحدة والتطور النحوي اللذين سيتيحان لها ان تصير أداة مشتركة للثقافة مثلما كانت الأبجدية الفينيقية قد اتاحت لها أن تصير لغة مكتوبة. وهنا ايضاً نجد أن تلك الطبقة الأممية التي وحّدت الذوق الجمالي في حوض المتوسط هي عينها التي حملها تجانس وظيفتها وتباين تكوينها الاثني في آن معاً على تطوير تلك اللغة المشتركة للتداول الثقافي.

---

(٧٨) ماري فرانسوا باسليز: **الاجنبي في اليونان القديمة** L'étranger dans la Grèce antique، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٨٤، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٧٩) غويدو مانسويلي: **اوروبا القديمة**، ص ١١٥.

(٨٠) مرسيا إلياد: **تاريخ المعتقدات والافكار الدينية** Histoire des croyances et des idées religieuses، منشورات بايو، باريس ١٩٨٦، م ٢، ص ١٩٩.

وعلى هذا النحو، وبالاحالة مرة اخرى الى القانون الذي صاغه نيقولا بورسل للحراك الحضاري في البحر المتوسط، فإن «الثقافة الكوسموبوليتية المتوسطية» ـ والتعبير لفرنان بروديل ـ هي التي تفسر سيادة لغة «اليونان الصغرى»، وليست هذه اللغة بحد ذاتها هي التي تفسر ظاهرة «التهلنس». وليس من قبيل الصدفة ان تكون سيرورة «التهلنس» قد «بدأت منذ أواخر القرن الخامس ق.م ـ اي حتى قبل فتوحات الاسكندر ـ في مناطق التماس مثل قبرص والموانىء الفينيقية، وعلى الاخص صيدا، والساحل الجنوبي من آسيا الصغرى»(٨١). فأولئك «البرابرة» الذين تكونوا في مدارس اثينا الفلسفية، سواء منها ما كان يونانياً مثل «الاكاديمية» أو «نصف بربري» مثل «اللقيون» أو «بربرياً» مثل «الرواق»، هم انفسهم الذين أعادوا تصدير الثقافة اليونانية الى بلدانهم الأصلية. وما نريد أن نؤكده، مرة أخرى، هو ان «العقل اليوناني» لم يكن عقلاً إثنياً بقدر ما كان عقلاً ثقافياً شارك في صنعه على قدم من المساواة جميع اولئك «البرابرة» الذين اختاروا، بحكم كوسموبوليتهم تحديداً، أن ينطقوا باللسان اليوناني. وهذا ما تنبّه له خطيب ومعلم بيان مثل ايزوقراطس الذي كان يتعصب للأمبريالية الاثينية بقدر ما يكره الفلسفة اصلاً: «ان اسم اليوناني لم يعد اسم العرق، بل اسم الثقافة، ونحن نسمي يونانيين اولئك الذين يسهمون في تربيتنا اكثر مما نطلق هذا الاسم على من هم وإيانا من أصل واحد»(٨٢).

والحال أن ما ينفيه الجابري هو حصراً هذه الشراكة. وهو يمضي في هذا النفي الى أبعد مما يمكن أن يمضي اليه أشد خرّيجي المركزية الاثنية الغربية تطرفاً. فهذه المركزية لا تمارس «التغريب» في نهاية المطاف إلا بمعنى واحد فقط، وهو إزاحة «العقل اليوناني» غرباً. أما ناقد العقل العربي فيمارس «التغريب» بكلا معنييه: فهو يقيم من جهة أولى علاقة تطابق ووحدة هوية بين العقل اليوناني والعقل الغربي، ويؤسس من الجهة الثانية ما بين العقل اليوناني والعقل العربي علاقة تباين وتفارق تصل الى حدود الضدية. والحال أنه إذ يعتمد هذه الضدية مع العقل اليوناني نقطة انطلاق لفهم العقل العربي يكون قد قطع على نفسه السبيل الى فهم العقلين معاً والى فهم الاستمرارية الحضارية التي تؤسسهما معاً. فعصر التدوين الذي «صنع» العقل العربي كان يكرر الى حد بعيد، وان في شروط ابستمولوجية مختلفة، عصر التدوين

---

(٨١) ماري فرانسوا باسليز: **الاجنبي في اليونان القديمة**، مصدر آنف الذكر، ص ١٩٩.
(٨٢) ايزوقراطس: المديح، ف ٥٠. نقلاً عن المصدر السابق، ص ١٩٩.

الهلنستي الذي «صنع» العقل اليوناني. ولكن بما ان هذه مسألة ستكون لنا اليها عودة مفصلة، فلنكتف الآن بإعادة توكيد الحقيقة التاريخية البسيطة التالية: وهي ان العقل العربي تجمعه والعقل اليوناني رابطة شراكة، وهذا ليس فقط في لحظة التدوين اللاحقة، بل ابتداء من البداية، من لحظة التكوين الأولى في رحم الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط.

* * *

قبل ان نتقدم خطوة أخرى في تفكيك المركزية الاثنية التي يصدر عنها ناقد العقل العربي، والتي لا تعدو ان تكون استنساخاً شبه حرفي للمركزية الاثنية الاوروبية التي تقوم على تكتيك مزدوج لفك ارتباط العقل اليوناني بما تسميه العقل «الشرقي» ولتحقيق التحام من طبيعة ماهوية بين العقل اليوناني ـ بعد بتره من جذوره واستئصاله من تربته ـ وبين العقل «الغربي»، سنلاحظ ان اعادة إنتاج هذه المركزية من قبل الجابري غالباً ما تقترن باحتجاج لفظي صارخ.

ففي معرض تنديده، على سبيل المثال، بـ «الامبريالية والهيمنة» اللتين تمارسهما المركزية الغربية على تاريخ العقل من خلال «إعادة بناء الفكر الفلسفي الاوروبي بصورة تحقق له الوحدة والاستمرارية من جهة، وتجعل منه من جهة أخرى التاريخ العام للفلسفة كلها»، يوجه نقداً لاذعاً الى إميل برهييه لأنه جعل «نهر الفلسفة»، في تاريخه الكبير (سبعة مجلدات) للفلسفة، ينبع من «المدن الايونية اليونانية ليشق طريقه الى اثينا ثم منها الى روما لينتشر بعد ذلك في اوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى وفي اوروبا الحديثة الى يومنا هذا». ويدمغ هذا «التاريخ للفلسفة»، المحققة له «الوحدة والاستمرارية»، انطلاقاً من اوروبا وانتهاء اليها، بأنه «تاريخ مبني جملة وتفصيلاً على المركزية الاوروبية في أضيق صورها، تاريخ للفلسفة في اوروبا من العصر الهليني الى العصر الحديث يُنصّب تنصيباً على أنه التاريخ العام. . والرسمي للفلسفة، أما ما عداه فهوامش ان حظيت ببعض الاعتراف فليس جزءاً مقوماً لهذا التاريخ العام، بل بوصفها «بركاً» أشبه بـ «البحر الميت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان»[٨٣].

ولكن كل هذه «الجعجعة» ضد المركزية الاوروبية لا تمنع ناقد العقل العربي من أن يطحنها.

---

(٨٣) التراث والحداثة، ص ٧٥ ـ ٧٦.

ولقد رأيناه أولاً كيف يتبنى مقولة «النهر الخالد» مطالباً فقط بتوسيع مجراه ليمر بـ «البحيرة» العربية ويصير ثلاثياً بدلاً من ان يكون ثنائي المنبع.

ورأيناه ثانياً كيف يسلم للمركزية الاوروبية أخطر دعاويها بمصادرته، غير المسؤولة إبستمولوجياً، على وحدة هوية «العقل اليوناني ـ الغربي».

ولننظر الآن كيف يتولى بنفسه، وعلى طريقته الخاصة، تحقيق «الوحدة والاستمرارية» لهذا «العقل اليوناني ـ الغربي» من خلال العرض المطول التالي الذي يقدمه عن «خطاب العقل الاغريقي ـ الاوروبي عن نفسه» بالتضاد التمييزي مع العقل العربي:

«اذا نحن أردنا ان نتبين (تطور مفهوم العقل في الثقافة الاغريقية ـ الاوروبية) وجب علينا الرجوع الى كل من هراقليطس واناكساجوراس... فقد كان هراقليطس ـ فيما يذكر مؤرخو الفلسفة ـ أول من قال بفكرة «اللوغوس» Logos أو «العقل الكوني». فلكي يفسر هذا الفيلسوف النظام السائد في الكون، بعيداً عن الميثولوجيا والاساطير، قال بوجود «قانون كلي» يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة الأبدية... لقد تصور هراقليطس العقل الكوني La raison universelle على أنه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة الى الانسان، النفس لا بوصفها «جوهراً» مستقلاً متميزاً عن البدن، بل بوصفها مبدأ لحركته، منتشراً في جميع أجزائه. ولذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون بـ «نار إلهية لطيفة»، بل هو «نور إلهي»، هو حياة العالم وقانونه... واذا كانت فكرة هراقليطس عن العقل الكلي تميل الى إقرار نوع من وحدة الوجود، باعتبار أن العقل الكوني هذا محايث للطبيعة غير منفصل عنها، فإن تصور اناكساجوراس لـ «النوس»Nous، أي «العقل الكلي» ايضاً، يختلف من حيث أنه جعل منه مبدأ مفارقاً، غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها... ولقد كان الكون في أول أمره عبارة عن خليط فوضوي، عبارة عن «كاوس» Chaos، أي عبارة عن عماء مطلق يشكل «الكل» الموجود. واذا كان كثير من الفلاسفة السابقين قد قالوا بهذه الفكرة أو بما يماثلها فإن ما يتميز به اناكساجوراس، كما نوه بذلك كل من افلاطون وأرسطو، هو قوله: «ان العقل هو الذي نظم كل شيء وأنه العلة لجميع الأشياء». ذلك لأنه كي يتمكن ذلك الخليط الأولي، أو العماء الكلي، من الخروج من عطالته لا بد من قوة محركة سماها اناكساجوراس «النوس» أو العقل (أو الروح).. على ان هذا المبدأ المحرك الذي قام بـ «الدفعة الاولى» الضرورية لمسلسل

النشوء والتطور لم يكن مجرد قوة محركة، بل انه عقل. فهو يعرف ويعقل ذلك الخليط ـ العماء، كما يعرف ويعقل ما تفرع عنه من كائنات وما أقام من نظام.

«**العقل يحكم العالم**: تلك هي العبارة التي تلخص فكرة اناكساجوراس ونظريته التي لا تترك أي مجال للصدفة، فكل شيء عنده نظام وضرورة...

«واذا كانت فكرة هراقليطس عن «اللوغوس» هي التي تأسست عليها الفلسفة الرواقية، بل كل الفلسفات التي تميل الى نوع من وحدة الوجود، فإن فكرة اناكساجوراس عن «النوس» هي التي كانت وراء الثورة السقراطية، أعني فلسفة سقراط التي تأسست عليها فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو. ومهما يكن من امر الاختلاف بين تصور كل من هراقليطس واناكساجوراس للعقل الكلي، فإن القول بمحايثته للطبيعة أو انفصاله واستقلاله لا يغير من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي (الذي يتنزل منزلة الآله في الديانات التوحيدية) وبينه وبين الانسان. هكذا نجد في جميع الاحوال، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها معطى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة اخرى تسمى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور...

«في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في اوروبا. يقول مالبرانش: «ان العقل الذي نهتدي به عقل كلي (...) عقل دائم وضروري (...). واذا كان صحيحاً ان هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن عقل الله». ولقد بقي الفكر الاوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على «القديم»، متمسكاً بفكرة «العقل الكوني» متصوراً إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري»[٨٤].

إن هذا النص الطويل، الذي يريد نفسه في ظاهر الحال معرفياً خالصاً، مذهل في المصادرات التي ينطلق منها وفي النتائج التي يتمخض عنها.

● فهو أولاً، ورغم الاحتجاج اللفظي الصاخب من قبل صاحب القلم الذي حرره على المركزية الأوروبية التي تمارسها تواريخ الفلسفة الغربية اللاثبة على تحقيق «الوحدة والاستمرارية» للعقل اليوناني ـ الغربي، يرفع هذه الوحدة وهذه الاستمرارية عينهما من مستوى المصادرة الاكسيومية الى مستوى التأسيس

---

(٨٤) **تكوين العقل العربي**، ص ١٨ ـ ٢١.

الابستمولوجي. فذلك العقل بما هو كذلك، وليس فقط تعابيره الفلسفية والثقافة، هو الواحد، وهو المستمر على مدى خمسة وعشرين قرناً من المنبع اليوناني «للنهر الخالد» الى مصبه الاوروبي بثبات في المجرى لا تحرفه ولا «تقطع» معه حتى ثورات الحداثة - على ضراوتها - على القديم. ومما يزيد هذا «العقل اليوناني - الغربي» تألقاً في وحدته واستمراريته كونهما لاتضفران إكليلاً له إلا تمهيداً لإعلان الطلاق الابستمولوجي بينه وبين ضده العقل العربي. ولكن نظراً الى أننا سنفرد الفصل التالي بتمامه لتتبع «تطور مفهوم العقل في الثقافة الاوروبية الحديثة»، فلن نكون بحاجة هنا الى الدخول في اي نقاش حول واقع وطبيعة القطيعة بين عقل الحداثة العملي والإجرائي وعقل ما قبل الحداثة التأملي والنصي سواء ما كان منه مكتوباً باليونانية أو اللاتينية أو العربية.

● والنص ثانياً، وعلى الرغم من العباءة الابستمولوجية التي يتظلل بها، يمارس ضرباً من التفكير الميتولوجي بالارتكاز الى ما يسميه اختصاصي مرموق في الفكر الأسطوري بـ «الحظوة السحرية للاصول»[٨٥]. فالنص لا يبدو معنياً بـ «تطور مفهوم العقل» بقدر ما يضع رهانه كله على المصادرة على مستوى البداية الأولى: «**كان هراقليطس أول من قال بفكرة اللوغوس أو العقل الكوني**». والحال ان أسطورة «البداية الأولى» هي «أولى» أساطير المركزية الاثنية وأحبّها اليها، وربما أنجعها ايضاً. فالصراع على «البداية الأولى» هو صراع على التاريخ، على مقولة المُلك بقدر ما هي مؤسّسة لمقولة الهوية بالذات في الرؤية المركزية الاثنية للعالم. فلكأن الظهور الأول للشيء هو وحده ذو الدلالة والقيمة دون تجلياته اللاحقة التي لا تعدو على كل حال ان تكون تظاهرات للانبثاق الأول. وعلى هذا النحو، وبالإحالة الى الأصل الأول، اللوغوس الهراقليطي أو النوس الاناكساغوري، يبيح النص لنفسه ان يقول: «هكذا نجد **في جميع الأحوال**، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها معطى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى العقل تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة»، ثم أن يضيف القول: «في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في اوروبا» (التسويد منا). وبدورنا قد يكون مباحاً لنا ان نقول: ان الابستمولوجيا الجابرية، في مداورتها لأسطورة «البداية الاولى»، تعادل عملياً إلغاء للتاريخ. والواقع ان المنهج التاريخي، الذي لا يحظى

---

(٨٥) مرسيا إلياد: **مظاهر الاسطورة** Aspects du mythe، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٣، ص ٣٥.

على كل حال بتعاطف الجابري[٨٦]، كان أصدر بلسان علم كبير من أعلامه، هو جاكوب بوركهارت، محطِّم أسطورة «التولد الذاتي» في تاريخ الحضارات، الحكم القاطع التالي: «في جميع العلوم يمكن البدء من البداية، الا في التاريخ»[٨٧]. ذلك أننا مهما أوغلنا في التاريخ، فإن كل أصل أول يردنا إلى أصول أو جذور مشتركة. و«ما نعتقد أنه طور ابتدائي لا يكون في الواقع إلا مرحلة متطورة للغاية من الأصل»[٨٨]. ولكن نظراً الى ان التسلسل لا يمكن أن يمضي الى ما لا نهاية، فقد يكون جائزاً الانطلاق من أصل نسبي أول، وإنما بشرط تعقله في نسبيته، لا تنصيبه، فعل الجابري، في بداءة مطلقة. والحال ان المسكوت عنه ـ او ربما اللامفكر فيه ـ في النص هو السلسلة الفلسفية التي تنتمي اليها الحلقتان اللتان يشغلهما صاحبا فكرتي «اللوغوس» و«النوس». فعندما يقول الجابري: «اذا نحن أردنا ان نتبين نظام الثقافة اليونانية كما يتحدد في خطابها الفلسفي وجب علينا الرجوع الى كل من هراقليطس واناكساجوراس»[٨٩]، فإن أول ما يستوقف النظر هو «القطع» المستحدث في السلسلة وإحضار هذين العلمين كممثلَيْن مؤسسين «للثقافة اليونانية» من خلال تغييب صفتهما «الإيونية» وتغييب السلسلة «الايونية» التي ينتميان اليها: إكسانوفانس وفيثاغورس واناكسيمانس واناكسيماندرس وطاليس. والحال ان إحضار «الثقافة اليونانية» وتغييب ايونيا، التي «كانت هي ـ لا اليونان ـ مسرح التنوير منذ القرن السادس ق.م»[٩٠]، ينطقان بحد ذاتهما بكل المركزية الاثنية التي يوظف النص نفسه في خدمتها. ثم ان «نوس» اناكسوغوراس و«لوغوس» هراقليطس غير قابلين للفهم أصلاً بمعزل عن «ماء» طاليس و«لامحدود» اناكسيماندرس و«هواء» اناكسيمانس و«واحد» إكسانوفانس. وهذا القطع في السلسلة هو الذي اوقع الجابري في خطأ علمي بحت عندما نسب الى هراقليطس واناكساغوراس لا السبق المطلق الى القول بمفهوم العقل فحسب، بل كذلك أبوة مذهب وحدة الوجود والثورة السقراطية. ولنستذكر ما يقوله النص:

---

(٨٦) انظر إدانته الدامغة للمنهج التاريخي ـ كما للمنهج الفيلولوجي ـ باعتباره «يمارس بصراحة امبريالية على التاريخ» في «الحداثة والتراث»، ص ٧٧.

(٨٧) ج. بوركهارت: **تأملات في التاريخ الكوني** considérations sur l'histoire universelle، الترجمة الفرنسية، منشورات بايو، باريس ١٩٧١، ص ٣٦.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٨٩) **تكوين العقل العربي**، ص ١٨.

(٩٠) إ. ر. دودس: **الاغريق واللامعقول**، ص ١٨٠.

«اذا كانت فكرة هراقليطس عن «اللوغوس» هي التي تأسست عليها الفلسفة الرواقية، بل كل الفلسفات التي تميل الى نوع من وحدة الوجود، فإن فكرة اناكساجوراس عن «النوس» هي التي كانت وراء الثورة السقراطية». ولنبادر حالاً الى التبيين - درجاً على مألوف العادة مع ناقد العقل العربي - بأن الفكرة بتمامها «ملطوشة» من ليون روبان في كتابه شبه الكلاسيكي: **الفكر اليوناني وأصول الروح العلمي**». فهذا المستهلن هو من حدَّد، في كتابه الصادر لأول مرة عام ١٩٢٣، تصور هراقليطس عن «اللوغوس المحايث» بأنه «نوع من وحدة الوجود»، وهو من أطلق على اناكساغوراس صفة «رائد الثورة السقراطية»[٩١]. ولكن روبان، في حكميه هذين، كان يضع نصب عينيه اتصالية هراقليطس واناكساغوراس - لا انقطاعيتهما - مع ما يسميه هو نفسه «سلسلة الفلاسفة» من «المدرسة الملطية» ممن تنحصر كل دلالة مذاهبهم بطلب «وحدة المادة». وعلى هذا الأساس، أي انطلاقاً من «وحدة المادة»، لم يكن هراقليطس ممثلاً أول لمذهب وحدة الوجود كما يفترض الجابري، بل كان آخر ممثليه بالأحرى. فما غفل عنه الجابري - أو نصه - ان المهم عند روبان لم يكن فقط تعريف فكرة هراقليطس عن اللوغوس - في مواجهة التصورات الفجة السائدة عن تعدد الآلهة - بأنها مذهب في وحدة الوجود، بل كذلك تحديد هذا المذهب الهراقليطي في وحدة الوجود بأنه طبيعي، Panthéisme physique، فالطبيعة - لا الله - هي الحاضرة في كل الطبيعة عند هراقليطس كما عند سائر الفلاسفة الإيونيين الموصوفين أصلاً بأنهم طبيعيون أو فيزيولوجيون بالمقابلة مع الفلاسفة الالّهيين أو الثيولوجيين. وبالنسبة الى مفكر مثالي وهيغلي المنزع مثل ليون روبان، فإن مذهباً طبيعياً في وحدة الوجود يمثل تقدماً لأنه، بالقياس الى مذاهب الشرك السائدة قبله، توحيدي، ولكنه في الوقت نفسه ليس متقدماً بما فيه الكفاية لأنه يبقى، بالقياس الى مذاهب وحدة الوجود الروحي التي ستتطور في زمن لاحق، طبيعياً. وعدم هضم الجابري لفكرة روبان هو ما قاده الى تعزيز خطئه العلمي بآخر منطقي، وذلك عندما يضيف القول: «مهما يكن من أمر الاختلاف بين تصور كل من هراقليطس واناكساجوراس للعقل الكلي، فإن القول بمحايثته للطبيعة أو انفصاله واستقلاله لا يغير من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي (...) داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها معطى

---

(٩١) ليون روبان: La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique، منشورات ألبان ميشيل، طبعة ١٩٧٣، ص ٩٩ و١٥.

ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى العقل تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة». فلو صح أن مسألة المحايثة والمفارقة عديمة الأهلية الى هذا الحد ولا تغير من «جوهر التصور اليوناني» المزعوم، فكيف غاب عنه ان مجرد قوله بوجود الطبيعة **اولاً** كمعطى ابتدائي ثم بتدخل قوة مغايرة اسمها العقل، هو بعينه انتصار لمذهب ثنائية الوجود على وحدته، وإعادة إنتاج لازدواجية المادة والروح العضال، وتبن غير مشروط لمبدأ المفارقة في صورته الأشنع فلسفياً: التدخل في مجرى العالم من خارجه وعلى مرحلتين تؤسسان بين المعطى الأولي وتنظيمه مسافة كان سعي أرسطو، بكل ما أوتيه من عبقرية منطقية، الى إلغائها عن طريق المزاوجة ما بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؟

● والنص ثالثاً، إذ يجري محاكماته، أو مصادراته بالأحرى، على المستوى الاسطوري للنشأة الاولى والبداءة المطلقة، يغيّب عن قارئه واقع أن للمفاهيم الفلسفية مساراً وسيرورة، ومآلاً وصيرورة. فالمفاهيم لا تولد جاهزة ولا راشدة. بل هي حاملة بالضرورة لتاريخها كما لما قبل تاريخها. واللوغوس الهراقليطي والنوس الاناكساغوري هما من هذه المفاهيم التي لا يمكن فهمها إلا في تطورها. والنص، إذ يخضع كلاً من اللوغوس والنوس لنوع من ترجمة فورية كمرادفين للعقل الكوني، إنما يسقط عليهما في بداءتهما المزعومة المعنى الذي سيصير لهما لاحقاً. والواقع ان نزعة الجابري اللاتاريخية، أو «البنيوية» كما قد يؤثر هو نفسه ان يقول، لا تتجلى في مجال كما تتجلى في تجاهله للتطور الدلالي للكلمات. فعنده أن الالفاظ تعني حالاً، وفي جميع الحالات، المعنى الذي سيغلب عليها لاحقاً[٩٢]. ومن هنا افتراضه بأن «اللوغوس» كان يعني عند هراقليطس من البداية ما سيعنيه بعد قرنين من الزمن عند الرواقيين الذين سيثبّتونه في معنى «العقل الكوني» Raison universelle. والحال ان هذا المعنى الرواقي يبقى رواقياً، أي محصوراً بالمجال التداولي الذي عملت فيه مدرسة زينون بدءاً من القرن الثالث ق.م. ورغم هيمنة الرواقية طيلة العصر الهلنستي والعصر الروماني الأول، فإنها لن تستطيع ان تطرد من التداول المعاني الأخرى لكلمة اللوغوس. والواقع أنه الى عهد أفلاطون ما كان يندر، في الاستعمال الفلسفي، تغليب معنى «الحساب» أو «النسبة العددية» على

(٩٢) على هذا النحو سنراه، مثلاً، يطارد كلمة «عرفان» حيثما عثر عليها في التراث العربي الاسلامي باعتبارها دالة دوماً، وبلا استثناء، على النظام الابستمي «الرجيم» الذي يحمل الاسم نفسه، وهذا الى حد استلحاق كلمة «معرفة» نفسها به.

معنى «العقل» في «اللوغوس» كما في النص التالي من محاورة «إبينومس» المنحولة على افلاطون أو على معاصره فيليبوس الأوبنطي وذات المنزع الفيثاغوري فيما يتعلق بفلسفة العدد: «ألا كم نحن محقون في اعتقادنا بأننا لو نزعنا العدد من البشرية لضاعت منا كل حكمة، إذ ان نفس الحيوان التي تفتقد الحساب (اللوغوس) لن تستطيع ابداً البلوغ الى الفضيلة التامة، والحيوان[٩٣] الذي لا يعرف الاثنين والثلاثة، ولا الوتر والشفع، والذي يجهل العدد جهلاً مطبقاً، لن يتسنى له ابداً فهم الأشياء التي لن يعرفها في هذه الحال إلا عن طريق الاحساسات والذاكرة. ولئن لم يكن ثمة ما يحول بينه وبين اكتساب الفضائل العادية، مثل الشجاعة والعفة، فإنه لو حُرم بالمقابل من اللوغوس الحق فلن يصير ابداً حكيماً؛ ومن افتقد الحكمة، التي هي القسم الرئيسي من الفضيلة بصورة عامة، فلن يكون في ميسوره ابداً ان يصير خيِّراً كل الخير، ولا بالتالي سعيداً. إذن من أوجب الضرورات ان نتخذ العدد أساساً لكل ما عداه»[٩٤]، ومع المسيحية سيتغلب على «اللوغوس» معنى «الكلمة»، وذلك انطلاقاً من الفاتحة المشهورة لإنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة (اللوغوس)، والكلمة كان لدى الله، والكلمة هو الله»[٩٥]. والواقع أن هذا المعنى الاخير للكلمة هو أقربها الى معنى اللوغوس عند هراقليطس. ولقد كان اختصاصي متميز في تاريخ العلم اليوناني مثل بول تانيري قد نبه، في معرض تنويهه بالتأثير الذي مارسته مصر على هراقليطس، الى الصلة المعنوية الوثيقة بين اللوغوس الهراقليطي وبين «ما ـ خيرو» المصرية التي تعني «الكلمة المنطوقة، الصوت الخالق، بإيحاء من الحقيقة ـ العدل ـ العقل»[٩٦]. وفي الوقت الذي يحذر اختصاصي معاصر في الفكر الفلسفي اليوناني من ترجمة اللوغوس الهراقليطي بـ «العقل الكوني»، يقترح بدوره فهم الكلمة في سياق اشتقاقها من فعل «القول»: «ليس اللوغوس

---

(٩٣) الحيوان في الفلسفة القديمة كل كائن حي، إنساناً كان أم «حيواناً». وكانت الافلاك نفسها تسمى حيوانات سماوية.

(٩٤) أفلاطون: محاورة «إبينوميس (تذييل القوانين)»، ٩٧٧ج ـ د، في الاعمال الكاملة، طبعة يونانية ـ فرنسية مزدوجة، تحقيق وترجمة إ. دي بلاس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٥٦، م ١٢، ج ٢، ص ١٣٨.

(٩٥) الكتاب المقدس: الإنجيل وأعمال الرسل، منشورات دار المشرق، الطبعة السادسة، بيروت ١٩٨٢، ص ٣٥١.

(٩٦) نقلاً عن جان فوالكان: المفكرون الاغريق قبل سقراط Les penseurs grecs avant socrate، منشورات غارنيه ـ فلاماريون، باريس ١٩٦٤، ص ٢٣٢.

اللغة التي نتكلمها، ولا العقل الكلي الذي يبدع نظاماً متلاحماً من الظاهرات الطبيعية، ولا القانون الاجتماعي أو الخلقي، بل اللوغوس هو الكلمة التي لا تعدو كلمتنا ان تكون صدى لها»[٩٧]. ومعنى «القول» هذا الذي تتضمنه كلمة «الوغوس» هو الذي حمل تلامذة ارسطو، بعد قرنين من وفاته، على نحت كلمة «المنطق» (لوجيكه) من نفس الأصل اللغوي الذي اشتقت منه كلمة لوغوس. وقد تجدر الإشارة هنا إلى أن المترجم العربي القديم كان مبدعاً حقاً في اختياره لفظة «المنطق» لأداء معنى «لوجيكه» لأنه حافظ بذلك على معنى «النطق» الذي تتضمنه كلمة «الوغوس». ولهذا أصلاً لا نزال الى اليوم نقول بالعربية: «الانسان حيوان ناطق» بمعنى «عاقل». والواقع أن جهوداً ثمينة كان الباحثون التاريخيون والفيلولوجيون سيوفرونها على أنفسهم فيما لو تنبهوا الى ان «لوغوس» اليونانية، أو الايونية بالأولى، هي «لغة» العربية، أو السامية بالأولى ايضاً. وأما الدليل على أنها إيونية، وعلى أنها تعني ما تعنيه «لَغو» ـ ومقلوبها «قَوْل» ـ بالسامية، فنجده في «**المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية**» الذي يفيدنا أنها تنتمي في المعنى الى أسرة: عدَّ وحَسَب وسبّ وثرثر ونطق، ثم روى وقال، ثم «باتت تعني بالايونية: قصة، حساب، نظر، استدلال، تفسير، كلام... وأخيراً عقل»[٩٨]. ولو كان لنا بدورنا ان نقترح ترجمة «للوغوس» الهراقليطي، الذي يقرر مؤلف «فيلسوف العَوْد الازلي» أنه عصي على الترجمة، لأضفنا الى «الصيغة العامة للوجود» كما يقترح إميل برهييه[٩٩]، «لغة الوجود»[١٠٠]. وبديهي أن مثل هذه الترجمة لا تفك كل غموض هراقليطس ـ وهو غموض مرتبط أصلاً بأسلوبه الطباقي الذي يؤكد مؤلف «**الفلاسفة الاوائل**» أنه مهد منذ زمن مبكر في ايونيا لما سيعرف في العصر الهلنستي باسم «الأسلوب الآسيوي»[١٠١] ـ ولكن فاتحة كتابه «**في الطبيعة**» تغدو على الأقل مفهومة: «اللوغوس، ما هو موجود دوماً، يعجز الناس عن فهمه، سواء قبل ان يسمعوه أو

---

(٩٧) جان برون: هراقليطس، فيلسوف العَوْد الازلي Héraclite, le philosophe de l'éternel retour، منشورات سيغر، باريس ١٩٦٩، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٩٨) بيير شانترين: Dictionnaire étymologique de la langue grecque، منشورات كلينسك، باريس ١٩٨٤، ص ٦٢٥.

(٩٩) تاريخ الفلسفة، م ١، الفلسفة اليونانية، ص ٧٧.

(١٠٠) أو كذلك «بيان الوجود». ولكننا نترك الحديث عن هذا المعنى الاساسي من معاني «اللوغوس» الى حين كلامنا عن مفهوم الجابري عن «النظام المعرفي البياني» في الثقافة العربية.

(١٠١) جورج طومسن: الفلاسفة الاوائل، ص ١٤١.

بعد أن يسمعوه للمرة الأولى»[١٠٢]. ومهما يكن من أمر، فإن اللوغوس الهراقليطي لا يعود صالحاً ـ وقد أعيد ربطه بخطوط اتصاله الايونية و«السامية»[١٠٣] ـ للاستخدام كعصا يُهش بها على «العقل العربي» بهدف زربه في غيتو «الضدية». والحال ان كل ما قلناه عن اللوغوس الهراقليطي يكاد ينطبق بحرفه على النوس الاناكساغوري. فنحن لا ندري هل تعود أبوة «النوس» كمفهوم فلسفي الى اناكساغوراس فعلاً، ام الى لويقيبوس مؤسس المذهب الذري الذي ولد في العام نفسه الذي ولد فيه اناكساغوراس (٥٠٠ ق.م) والذي ما وضع عن «النوس» فكرة او تصوراً ما، بل كتاباً كاملاً بعنوان «في النوس» اذا ما صدقنا مأثوراً يعود الى مؤرخ الاقوال اياتيوس[١٠٤]، وربما الى آخرين[١٠٥]. أضف الى ذلك ان تقليداً يعود الى أرسطو نفسه يشير الى احتمال ان يكون هرموتيموس الاقلازوماني سبق اناكساغوراس الى القول بـ «النوس»[١٠٦]. ورغم ان هيغل، المؤسس كما سنرى لأسطورة «أول من قال»، يحاول التخفيف من أهمية الرواية الارسطية، فإن البحوث التاريخية التي قام بها هـ. ديلز ومن بعده إ.ر. دودس تشير الى احتمال وجود مؤثرات «آسيوية وسطى» ذات صلة بالتقاليد الشامانية، إن لم يكن على تصور اناكساغوراس لفكرة «النوس» بحد ذاتها، فعلى الأقل على تصوره له من حيث أنه «نفس مفارقة». فهرموتيموس الاقلازوماني كان يملك القدرة على ان يفارق بروحه جسده، وعلى أن يسافر بالنفس الى اماكن شتى فيما جسده خامد بلا حراك في بيته. وهذه التقاليد الشامانية كان ذائعاً حديثها في اثينا البريكليسية الى درجة أن سوفوقليس، معاصر اناكساغوراس، أشار اليها في مسرحيته «الكترا»، بدون «ان تكون به حاجة الى ذكر اسماء»[١٠٧]. وبدون ان تكون بنا بدورنا حاجة الى الشطط في طلب التعليل الى حد الرجوع الى ظاهرة «الإسراء بالروح» الشامانية، فإننا

---

(١٠٢) هـ. ديلز: **القبسقراطيون**، مصدر آنف الذكر، ص ١٤٥.

(١٠٣) نستعمل هذا التعبير بحذر شديد بانتظار وصول علم اللغات المقارنة الى تعبير اكثر علمية وابعد عن الأسطورة من تعبير «سامي» التوراتي في توصيف التوزع اللغوي للبشرية القديمة.

(١٠٤) اياتيوس: **آراء الفلاسفة**، ك ١، ف ٢٥، نقلاً عن هـ. ديلز: **القبسقراطيون**، ص ٧٤٦.

(١٠٥) يذكر جان فرانسوا ماتي، مؤلف «**فيثاغورس والفيثاغوريون**» ان بروتطين، والد ثيانو، زوجة فيثاغورس، كان سباقاً الى وضع كتاب «في النوس» (Pythagore et les pythagoriciens، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٩٣، ص ٣٦).

(١٠٦) أرسطو: **ما بعد الطبيعة** Metaphysique، ٩٨٤ ب، ترجمة جان تريكو، منشورات مكتبة فران، باريس ١٩٧٤، ص ٣٥.

(١٠٧) دودس: **الاغريق واللامعقول**، ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

سنلاحظ أن اتجاه تلك المباحث التاريخية ينمّ بحد ذاته عن قراءة دلالية مباينة للنوس الاناكساغوري: فهي تتأوله روحاً اكثر منه عقلاً ـ كونياً أو كلياً. وبالفعل، كان لا بد من انتظار «الثورة السقراطية» حتى يأخذ «النوس» في الفلسفة اليونانية معنى العقل. ولكن الثورة السقراطية أدخل هي نفسها في باب التطور منها في باب النشأة التي يفترض بأناكساغوراس أنه يمثلها باعتباره «أول من قال». والواقع ان كبير فَعَلة هذه الثورة ـ أرسطو بالذات ـ هو «من ابدى دهشته من عدم دقة اناكساغوراس في استعماله بغير تمييز تارة كلمة «بسيشه» (النفس) وطوراً كلمة «نوس»[١٠٨]. وبالفعل، يلاحظ أرسطو في كتابه «في النفس» أن أناكساغوراس لا يذهب الى الحد الذي يذهب اليه ديموقريطس في «إقامة مطابقة مطلقة بين النفس والعقل» ولكنه قد يتفق له ايضاً ان يوحد بينهما وان يعاملهما «كما لو انهما من طبيعة واحدة». وإنما على هذا الأساس، أي انطلاقاً من ان «النوس» ليس محض «ملكة عقلية»، نرى اناكساغوراس يعزو «النوس» من حيث «هو نفس»، الى «الحيوانات قاطبة، كبارها وصغارها، علياها ودنياها»[١٠٩]. ويوسع أياتيوس قائمة الفلاسفة القبسقراطيين الذين يماهون بين النفس والعقل لتشمل برمنيدس وانباذقلس، وأولهما نبغ قبل اناكساغوراس وثانيهما معه: «يصرح برمنيدس وانباذقلس وديموقريطس ان النفس مطابقة في الهوية للعقل؛ وفي رأيهم يمتنع ان يوجد حيوان محروم تمام الحرمان من العقل»[١١٠]. وبدوره يضيف يوحنا النحوي الى القائمة ارخيلاوس، «تلميذ اناكساغوراس ومعلم سقراط الذي كان اول من ادخل الى اثينا فلسفة الطبيعة الايونية»: «ان جميع اولئك الذين قالوا ان الكون يحركه العقل، قالوا ايضاً، على ما يلوح، ان خاصية النفس هي أن تحرك. وفي عدادهم يَمْثُل ارخيلاوس»[١١١]. والواقع ان تتبعنا الارتجاعي لمفهوم «النوس» ولتداخل معنى النفس والعقل فيه ـ وهو تداخل لا يزال قائماً الى اليوم في اللغات الاوروبية التي تعني فيها كلمة Esprit عقلاً وروحاً معاً ـ لا بد أن يقودنا، لا «بعيداً عن الميثولوجيا والاساطير» كما يزعم نص الجابري، بل الى الصائغ الأول للفكر الميتولوجي: الشاعر الهوميري. فالإلياذة تفيدنا مثلاً أن آخيل كان «ذا نوس عديم

---

(١٠٨) بيير مكسيم شول: تكوين الفكر اليوناني، ص ٣٢٨.

(١٠٩) أرسطو: في النفس De l'ame، ٤٠٤ أ ـ ٤٠٥ أ، طبعة يونانية ـ فرنسية مزدوجة، تحقيق أ. جانون وترجمة إ. باربوتان، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦٦، ص ٧ ـ ٩.

(١١٠) آراء الفلاسفة، ك ٤، ف ٥. نقلاً عن ديلز: القبسقراطيون، ص ٣٧٣.

(١١١) يوحنا النحوي: شرح على كتاب النفس لأرسطو، ١٧. نقلاً عن ديلز، ص ٦٩١.

الشفقة»[١١٢]. (وقد يكون مباحاً لنا هنا ان نفتح قوسين لنشير الى أن المترجمين اختلفوا اختلافاً بيناً في اداء معنى «النوس» الهوميري هذا، وان يكن بعضهم قد مال الى ترجمتها بـ «طبع» بحيث يصح ان يقال انه «عديم الشفقة». والعجيب أن إ. ر. دودس، الذي تميز بموقفه النقدي الحاسم من أسطورة «عقلانية اليونان الفطرية»، يميل الى ترجمة «إسقاطية» تتأول النص الهوميري كما لو انه كتب في زمن افلاطون، ويقترح بالتالي ان يقال في وصف آخيل إنه كان «ذا عقل» أو «ذا ذهن عديم الشفقة»، مؤكداً ـ فوق ذلك ـ ان نزوع هوميروس هذا إلى التعبير عن انفعالات النفس البشرية بمفردات «عقلية» قد ترك «علامة دائمة في الروح اليوناني»[١١٣]. والحال أن ما كان أرسطو ومؤرخو الاقوال قد لحظوه من تداخل معنيي النفس والعقل في لفظة «النوس» كان قميناً بحل الإشكال. فـ «النوس» الهوميري هو حصراً «النفس»، وبدون أي تدخل لمعنى «العقل» الذي لن يتطور أصلاً كمفهوم في الفكر اليوناني إلا مع الانتقال من طور الثقافة الشفهية والشعرية التي ينتمي اليها شاعر ـ أو شعراء ـ «الالياذة» الى طور الثقافة المكتوبة والنثرية التي ربما كان اناكساغوراس نفسه أول ممثليها). والحال ان النوس الهوميري يستحضر معنى النفس بأقوى مما يستحضره النوس الأناكساغوري. فـ «الإلياذة» تقول «Noos»، وليس «Nous» كما في طريقة الكتابة الأفلاطونية ـ الأرسطية. وتكرار الـ «o» يشير الى اننا أمام حرف موقوف، لا حرف ممدود. فلكأن الشاعر الهوميري يقول «نؤس» بدلاً من «نوس». ولكن اذا علمنا أن «U» في اليونانية قد تنطق «فاء» ـ وهذا ما تنبه له المترجم النهضوي عندما قال «زفس» Zeus بدلاً من «زويس» ـ فإنه لا يعود ثمة مجال للشك في أن «Nous» الاتيكية أو «Noos» الايونية هي عينها «نفس» العربية أو السامية. وهذه نتيجة يؤكدها معنا أحدث ما صدر من دراسات في فقه اللغة العربية. يقول لويس عوض، في معرض شرحه القانون الألسني المسمى بـ «قانون تبادل السوائل والأنفيات»Liquids and nasals: «في السنسكريتية ناسا Nasa، وفي ايرانية الافستا ناهNah، وفي السلافية نوسوNosu، وفي الجرمانية العالية القديمة ناسا Nasa، وفي النوردية القديمة نوز Nos، وفي الانجلوسكسونية نوسو Nosu، وفي الفريزية القديمة نوسNose، وكلها بمعنى «أنف». وفي العربية نجد مادة «نفس» ـ «تنفس»، ومادة «نسيم» و«نسمة»، ومادة «نشق»

(١١٢) الالياذة، النشيد ١٦، البيت ٣٥. ويرد تعبير «النوس» في «الاوذيسه» ايضاً.

(١١٣) الاغريق واللامعقول، ص ٢٧.

ومشتقاتها مثل «استنشق» و«نشوق» (قارن العبرية «نشم»Nsm بمعنى «استنشق» والسريانية «نشم Nsam يمعنى استنشق، الخ). وكذلك (قارن اللاتينية ناسوسNasus، والانكليزية نوز Nose، والفرنسية نيهNez، الخ) من نفس كلمة «نفس» بمعنى «روح» فهي «نسمة الروح» و«نسمة» بمعنى «حي» في الكلام على السكان (قارن «نوس» Nous اليونانية بمعنى «روح» أو« نفس». قارن العبرية «نفس» Nefes والاكادية «نابشتو»Napistu»)»[١١٤]. ولكن نظراً الى ان بؤرة التفاعل الحضاري الرئيسية كانت في إيونيا، وفي المقام الأول في ملطية اليونانية ـ الفينيقية، فقد يكون لا يزال علينا ـ بدون ان ننكر احتمال وجود تأثيرات عبرية من خلال Nefes التوراتية ـ ان نسوق دليلاً إضافياً على أن كلمة «نفس» هي من مفردات المعجم الفينيقي. والحال أن شهادة ديل مديكو، مؤلف «**التوراة الكنعانية**»، هي في هذا الصدد قاطعة. ففي معرض تلخيصه محتوى النصوص الأدبية التي فك لغزها عالم العاديات شارل فيرولو، والتي كان عُثر عليها في حفريات مدينة اوغاريت السورية التي حضنت في حينه حضارة «فينيقية» متميزة وطورت أبجدية خاصة بها وآوت جالية يونانية (آخية) كبيرة، يحدد جوهر العقيدة الاوغاريتية بأنه ضرب من ثنائية «النفس ـ الروح»: فـ «النفس الخالدة هي Nafes، ولكنها نفس نباتية لا تصير فاعلة إلا بحضور الروحRouh. ويظهر انه عن طريق التربية (دور الحكمة) يمكن تعديل طبيعة «الروح» ومقدارها، وبذلك تتجود «النفس». . . والنفس ترتبط بنص مكتوب او لوح محفوظ. . . تسجل عليه ايضاً المعارف التي تكتسب اثناء الحياة. وعند الموت يذهب جزء من نفس الشخص (الروح في الاغلب) في الأجواء ويضيع بين السحب، بينما تقفو النفس أثر حارس الموتى الذي يقتاد المتوفى، ومعه لوحه، الى اعماق المحيط التحتية حيث تحفظ جميع ألواح الاموات وحيث تجرى محاكمتها»[١١٥]. ولا شك أن ثنائية «الروح» الفاعلة و«النفس» المنفعلة هذه تفتح مدخلاً أخاذاً الى دراسة مقارنة مع نظرية العقل المشائية القائمة بدورها على ثنائية العقل بالفعل والعقل بالقوة، أو العقل الفعال والعقل المستفاد، وهي النظرية شبه اللاعقلانية التي ستهيمن على العصور الوسطى بنظامها المعرفي اللاهوتي

---

(١١٤) لويس عوض: **مقدمة في فقه اللغة العربية**، سينا للنشر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٩٥.

(١١٥) هـ. إ. ديل مديكو: التوراة الكنعانيةLa bible cananéenne، ص ١٢٢ ـ ١١٣، نقلاً عن فؤاد عمون: «**إرث الفينيقيين الى الفلسفة**»، ص ١٣٤.

والتي قد لا يكون لهيمنتها هذه من تفسير سوى الخلفية الدينية العتيقة التي تصدر عنها على نحو ما تشفّ عنه وثائق العقيدة الأوغاريتية. ولكن اقصى ما يهمنا في السياق الذي نحن فيه هو ان ندرك ان النوس الاناكساغوري لا يمكن له هو الآخر، مثله مثل اللوغوس الهراقليطي، ان يُتخذ عصاً للتهويل على العقل العربي. فأقل ما يمكن قوله ـ وقد استبانت صلته الجينالوجية بـ «النفس» الكنعانية ـ أن تلك «العصا» عينها مقطوعة من «شجرة» العقل العربي، علماً بأن ما نعنيه بـ «العقل العربي» هنا هو عين ما عناه اشبنغلر عندما تحدث عن «الحضارة العربية»: فما «العربي» سوى صفة «إسقاطية» تسمي العقل الحضاري الذي رأى النور في الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط منذ الألف الثاني ق.م بالاسم الذي سيصير له بعد فتوحات القرن السابع الميلادي التي ستحمل، مع الإسلام، سيرورة التعريب.
وفيما يتصل بالنوس الاناكساغوري دوماً، فإننا سنلاحظ أن المصراع الثاني من النافذة التي يفتحها في تاريخ الفكر الفلسفي، نعني «الكاوس» السديمي الذي يتدخل لتنظيمه بصفته قوة عقلية أو روحية فاعلة، مقدود خشبه هو الآخر من الشجرة إياها. فهذا «الخاوس» ـ هكذا نؤثر ان نقول لأسباب ستتضح حالاً ـ يقودنا مرة ثانية، ودوماً بخلاف الدعوى الجابرية، الى بؤرة «الميتولوجيا والأساطير»، ولكن الهزيودية لا الهوميرية هذه المرة. وبالفعل، إن هزيودس (ما بين القرن الثامن والقرن السابع ق.م) هو الذي أورثنا أول نص مكتوب جاء فيه ذكر لـ «الخاوس». ففي فاتحة أسطورته المشهورة عن نشأة الآلهة يقول: «قبل كل شيء كان إذن **خاوس**، ثم غايا (الارض) بكشحها العريض... وأيروس أجمل الآلهة الخالدة... ومن خاوس ولد إروبوس والليل الاسود. ومن الليل خرج بدوره الأثير ونور النهار»[١١٦]. والحال ان كلمة «خاوس» هذه كانت أعيت النحاة اليونانيين منذ زمن بعيد. فمما يرويه ديوجانس اللايرتي، على لسان ابولودورس الابيقوري، أن معلم هذا الاخير، أي ابيقور، «جاء الى الفلسفة قرفاً من النحو، ولأن النحاة عجزوا عن أن يفسروا له **خاوس هزيودس**»[١١٧]. وليست الرواية بحد ذاتها هي التي تستأثر باهتمامنا، بل إشارتها الواضحة الى أن كلمة «خاوس» ليس

---

(١١٦) هزيودس: نشأة الآلهة والأعمال والأيام والمجن Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier، طبعة يونانية ـ فرنسية مزدوجة، تحقيق وترجمة بول مازون، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثامنة، باريس ١٩٧٢، الأبيات ١١٥ ـ ١٢٥، ص ٣٦.

(١١٧) سير مشاهير الفلاسفة، ك ١٠، م ٢، ص ٢١٥.

لها جذر يوناني تقبل التفسير على أساسه. وآية ذلك - بكل بساطة - أن «خاوس» سامية الجذر، ولا تعدو ان تكون ترجمة صوتية لما لا نزال نقول له بالعربية الى اليوم: «خواء». ومع أن هزيودس نفسه لم يكن «أول من قال» بفكرة الخواء - فهذا التعبير يرد في اساطير أقدم عهداً - ولكن استخدامه له بلفظه بالذات يمسي مفهوماً متى ما علمنا ان كبير شعراء اليونان - بعد هوميروس - هذا لم يكن «يونانياً»، بل «آسيوياً. . . قادماً من الشرق»[118]. وبالفعل، إن هزيودس هو من يفيدنا أن والده ملاح طرده الفقر من مدينته «كومة» في الساحل الايوني، فقدم على متن «مركب أسود» ليستقر في ضاحية ملعونة» من ارض اليونان تعرف باسم «عسكرة»[119]. والحال أن «عسكرة»، الواقعة على مسافة قريبة من «طيبة» والناطقة مثلها بأصلها غير اليوناني، تقع في اقليم بيوطياBéotie أو «أرض الجواميس» كما سميت نسبةً - على ما يروي العديد من مؤرخي اليونان - الى الحرف الأول من الأبجدية الفينيقية التي حملها معه قدموس، أي «الألف» الذي يعني «جاموساً»[120]. وبمعنى آخر، لم يكن هزيودس، الذي صاغ أول أسطورة «فلسفية» معروفة في تراث البشرية عن الخلق، إلا «قدمياً»[121]. وقدميته هذه هي التي تفسر أصلاً، لا معنى «الخواء» وحده، بل سائر المعاني المجردة التي ساقها في مطلع أسطورته عن نشأة الآلهة[122]. وعليه، هل من حاجة الى أن نعود فنستخلص من كل ما تقدم ان «الخاوس»، كندّه «النوس» - ومن قبلهما «اللوغوس» -، لا يصلح معياراً لا لتصنيم «العقل اليوناني - الغربي» في محراب القداسة، ولا للحجر على «العقل العربي وإفراده - كما «البعير المعبَّد» - في حظيرة «الضدية» والهوية السالبة؟

● والنص رابعاً يمارس ما لا نتردد في ان نسميه امبريالية العقل. ومن هنا لا امتناعه فحسب عن القيام بأية حفريات فيما يتعلق بالخلفية التاريخية والميتولوجية لمفاهيم من قبيل النوس والخاوس، بل اندفاعه كذلك الى صبغ «الثقافة اليونانية»

---

(١١٨) تاريخ الأدب اليوناني من هوميروس الى ارسطو، ص ٦٣.

(١١٩) هزيودس: الاعمال والايام، الابيات ٦٤٠ - ٦٤٥، مصدر آنف الذكر، ص ١٠٩.

(١٢٠) روبرت غريفز: الأساطير اليونانية Les mythes grecqs، ترجمه الى الفرنسية منير حافظ، منشورات فايار، باريس ١٩٦٧، م ١، ص ١٩٩.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٢٢) من هذه المعاني «إريبوس» Erebos التي حار علماء الميتولوجيا في تفسيرها وأدائها (Érèbe بالفرنسية) والتي قد يكون معناها بكل بساطة «الغروب»، وكذلك «إيروس» Eros التي لا تزال تعني بالعربية ما تعنيه باليونانية.

بصبغة العقلانية المسبقة عن طريق **التهوين** من حمولتها من الاسطورة **والتهويل** من حمولتها من العقل. ومن هنا حرصه على الايحاء وكأن «العقل اليوناني» ولد راشداً، ورأى النور بمعجزة بدء مطلق، وبالقطع التام مع الاسطورة، وكأنما بنوع من «حبل بلا دنس». والحال إن الدراسات الهلينية الحديثة، ولا سيما التي تصدر منها عن وجهة نظر نقدية[١٢٣]، لا تدع مجالاً للشك في أن «اللوغوس» ولد من قلب «الميتوس»، وفي أن المعجزة ـ فيما لو صح الكلام عن معجزة ـ تكمن تحديداً في كونه نضج وتطور الى **عقل** رغم أنه من رحم **الاسطورة** ولد، ومن ثديها رضع.

ولا شك ان النص، بتعاطيه التحقيري مع الاسطورة، انما يشي بانتمائه الى الدغمائية العقلانية العائدة تاريخياً الى القرن التاسع عشر، والعاجزة عن ان تدرك أن الاسطورة ليست نقيض التاريخ بل هي ما قبل تاريخه، مثلها تماماً مثل السحر قبل ان يتطور الى العلم[١٢٤]. والحال أنه فيما يتعلق بـ «العقل اليوناني» حصراً، فإن الاسطورة رفيق درب دائم: «فبالنسبة الى الانسان اليوناني لا تعرف الاسطورة حدوداً. فهي تتغلغل في كل مكان. وهي لا تقل أهمية لفكره عن الهواء، أو عن الشمس لحياته بالذات»[١٢٥]. وليس النوس الاناكساغوري هو وحده الذي يحمل معه موروثه المديد من «الخاوس» الميتولوجي و«النفس»الأخروية، بل ان الفلسفة نفسها، في أرقى مراحل نضجها، لن تستغني عن الاسطورة، كما يؤكد ذلك مثال افلاطون في محاورات «**فاذن**» و«**المأدبة**» و«**الجمهورية**»، بل مثال أرسطو نفسه الذي أثر عنه القول: «كلما تقدمت في العمر ازددت ميلاً الى تأمل الاساطير»[١٢٦].

وحتى لو قيل، بلسان سقراط في محاورة «**فاذن**»، بأن الأساطير هي من اختصاص الشعراء، لا الفلاسفة، فلا يجوز ان يغيب عن البال ان معظم الفلاسفة الاوائل، من الايونيين المقيمين والمهاجرين، بمن فيهم هراقليطس صاحب فكرة «اللوغوس»، كانوا من الشعراء، وما كتبوا «فلسفتهم» إلا شعراً. ثم أليس هناك من يعرّف

---

(١٢٣) يذهب بنا الفكر هنا بوجه خاص الى دراسات جان بيير فرنان، ولا سيما «**الاسطورة والمجتمع في اليونان القديمة**».

(١٢٤) انظر في إعادة تقييم الدور المعرفي والفلسفي للأسطورة: جورج غوسدورف: **الاسطورة والميتافيزيقا** Mythe et métaphysique، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٨٤.

(١٢٥) بيير غريمال: **الميتولوجيا اليونانية** La mythologie grecque، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الخامسة عشرة، باريس ١٩٩٢، ص ٧.

(١٢٦) وردت لهذه الشذرة صيغة اخرى: «كلما انفردت بنفسي وجدت العزاء في الاسطورة». انظر: **تاريخ الأدب اليوناني من هوميروس الى ارسطو**، ص ٦٠٠.

الفلسفة نفسها، بلسان نوفاليس هذه المرة، بأنها «ما هي إلا نظرية الشعر»؟ ولكن **امبريالية العقل** التي يصدر عنها النص، والتي لا تستطيع ان تقدم عن الميتوس إلا قراءة تبخيسية بوصفه نقيضاً للوغوس، هي التي أملت تغطيس العقل اليوناني الوليد في جرن المعمودية العقلانية الراشدة الناجزة «بعيداً عن الميتولوجيا والأساطير». إذ من وجهة نظر «امبريالية» تحديداً تبدو الأسطورة في مواجهة العقل كنشاب الانسان البدائي الأحمر أو الاسود في مواجهة بندقية الرجل الأبيض. والحال أنه عندما يداور الجابري بندقية العقل هذه بدوره ويطلق رصاصاتها بالعشرات في كل رشقة (لا يقل عدد المرات التي يتردد لفظ «العقل» عن العشرين في كل صفحة من الصفحات الاولى من «**تكوين العقل العربي**»)، فالشيء الذي يغيب عنه أن البندقية نفسها **مصنّعة** في معامل المركزية الاثنية الغربية، ومعلبة مع أمشاط رصاصها في صناديق برسم التصدير وإعادة الانتاج. وبالفعل، عندما يعلن الجابري ان الانجاز الكبير للفلسفة اليونانية الوليدة هو إعلانها، بلسان اناكساغوراس، أن «العقل يحكم العالم»، فإننا لا نستطيع ان ندفع عن أنفسنا شعوراً بأن هذه «الحقيقة الفلسفية»، المقدمة لنا على الطبق الذهبي للموضوعية التاريخية والابستمولوجية، ليست حقيقية ولا موضوعية الى هذا الحد بقدر ما هي محصّلة مركّبة لتاريخ أعيد بناؤه من وجهة نظر ما سميناه بـ «أمبريالية العقل». والأمر كان يهون لو ان إعادة البناء التاريخية تلك كانت لمرة واحدة يتيمة. فالحضارات جميعها، بما فيها الحضارة العربية الاسلامية، تستمرىء تأسيس نفسها، بعد انقضاء مرحلة التأسيس، في بدايات ذهبية. ولعل الحضارات يصدق عليها ما يصدق على المعصوب الاوديبي الصغير في النظرية الفرويدية: فما من حضارة، كبيرة منها أو صغيرة، إلا ولها «روايتها العائلية» عن أبوة متخيّلة ومتحدِّرة من اصول مَلكية. ولكن المصائر التاريخية للحضارة اليونانية شاءت لها أن تمتد روايتها العائلية على حلقتين متداخلتين: يونانية هلنستية، ثم اوروبية غربية. فمنذ ان اكتسبت اثينا في ظل حكومة بريكليس، وبفضل انتصارات الحرب الميدية والمرحلة الاولى من الحرب البيلوبونيزية، الطابع المركزي الذي بات لها في الحضارة اليونانية، راحت المحاولات تبذل على قدم وساق، وتحديداً من قبل الفيلسوفين اليتيمين اللذين انجبتهما أثينا: سقراط وأفلاطون، لتحويل الفلسفة نفسها ـ بما فيها مقولة «العقل» ـ الى اداة ايديولوجية لتكريس الهيمنة، بل **الامبريالية الاثينية** كما يؤثر مؤرخو الهلينية أنفسهم أن يقولوا. فسقراط يردد القول اكثر من مرة في محاورة «فيلابوس» بأن العقل بالنسبة الى اليونانيين هو «ملك السماء والارض»، وبأن الكون عندهم لا تحكمه قوة لاعقلانية

وعارضة، بل «حكمة عاقلة»[١٢٧]. وفي الوقت الذي يقسم افلاطون النفس الى ثلاث قوى: شهوية وغضبية وعاقلة، يقسم الشعوب والأمم نفسها الى ثلاثة أجناس: فعلى حين أن «الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوية»، والشماليين، أي الاوروبيين، «يمتازون بسيادة القوة الغضبية»، فإن «اليونانيين يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى»[١٢٨]. وحتى أرسطو نفسه، الذي لم يكن «يونانياً» بالمعنى الاثني للكلمة ولا يتمتع حتى بحق المواطنة وممارسة السياسة في اثينا، يقول بالحرف الواحد: «إن الشعوب التي تقطن المناخات الباردة وشعوب اوروبا مفعمة شجاعة، ولكنها دون غيرها ذكاء ومهارة، ولهذا تصون حريتها، ولكنها غير متمدينة ولا تستطيع ان تحكم الشعوب المجاورة. وعلى العكس، فإن شعوب آسيا ذكية وماهرة، ولكنها بلا شجاعة، ولهذا تبقى في حالة خضوع وتبعية. أما الجنس اليوناني، الذي هو في الوسط طبوغرافياً، فيشارك في الصفتين: فهو شجاع وذكي، ولهذا يبقى حراً، وله حكام ممتازون، وأهل لأن يحكم العالم، فيما لو قيِّض له ان يتّحد، في دولة واحدة»[١٢٩]. وبدوره كان عدو الفلاسفة، ايزوقراطس، الذي ولد قبل افلاطون بعشر سنوات ومات بعده بعشر سنوات، يرى أنه اذا كانت اليونان عقل العالم، فإن اثينا هي عقل اليونان. ولهذا كان يسميها «يونان اليونان»، ويدعو جميع اليونانيين الى الانضواء تحت هيمنتها ليفرضوا هيمنتهم على العالم[١٣٠]. وما دمنا بصدد التوظيف «الامبريالي» لمقولة العقل، فلنقل إن أثينا البريكليسية التي ما كانت أنجبت بعد أي فيلسوف، ولكن التي قدمت بالمقابل

(١٢٧) افلاطون: محاورة فيلابوس، في: السفسطائي، السياسي، فيلابوس، طيماوس، اقريطياس Sophiste, politique, philèbe, timée, critias، ترجمة اميل شامبري، منشورات غارنييه ـ فلاماريون، باريس ١٩٦٩، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٤.

(١٢٨) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مصدر آنف الذكر، ص ١٢٨. وكذلك: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، ج ١، م ١٨٠ (وهذه «الموسوعة» تستعيد في الواقع، وحرفياً، جميع المواد المنشورة في «ربيع الفكر اليوناني، وخريف الفكر اليوناني بلا استثناء). وانظر كذلك: افلاطون: الجمهورية La république، ٤٣٦ أ، ترجمة روبير باكو، منشورات غارنييه ـ فلاماريون، باريس ١٩٦٦، ص ١٨٨.

(١٢٩) أرسطو: السياسة Politique، ك ٧، ١٣٢٧ ب، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، ترجمة وتحقيق جان اوبونيه، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦٨، م ٣، ص ٧٦. ولنلاحظ بالمناسبة، وخلافاً لكل دعاوى المركزية الاوروبية الحديثة، أنه لا افلاطون ولا أرسطو كانا يعتبران اليونان جزءاً من اوروبا أو يدرجان اليونانيين في عداد الاوروبيين. بل كانا يجعلان من اليونان، حسبما يقتضي التصور المركزي الاثني، في نقطة الانتصاف بين شطري العالم الآسيوي والاوروبي.

(١٣٠) روبير فلاسليير: التاريخ الادبي لليونان، ص ٣٣٩.

«إلدورادو» حقيقياً لعشرات من الفلاسفة المهاجرين من سائر المدن والجزر - قبل أن تتحول مع «عودة المكبوت» الى محكمة تفتيش ضد «الانوار» - كانت سباقة الى استخدام مقولة العقل «كهراوة»، أو في أحسن الاحوال «كصولجان»، في خدمة هيمنتها على سائر اليونانيين. وبالفعل، ان وفد جزيرة مطيلان (لسبوس) الى أسبرطة اثناء الحرب البيلوبونيزية اشتكى، على ما يروي مؤرخ هذه الحرب ثوقوديدس، من ان الاثينيين، الذين حولوا حلفاءهم من اليونانيين الى أرقاء، لم يتركوا لجزيرتهم استقلالها الذاتي إلا بقدر ما كانوا يتطلعون الى أن يقيموا هيمنتهم «على العقل اكثر مما على القوة»[١٣١]. وهذا لا يعني ان القوة ما كانت تنوب مناب «العقل» عندما يأمر «العقل» باستخدامها: فالقاعدة في أمبريالية اثينا ان كل مدينة يونانية تتمرد على هيمنتها تدمر ويقتل رجالها ويسترق أطفالها ونساؤها. وذلك هو، على سبيل المثال، المصير الذي عرفته جزيرة مالوس التي ارادت ان تقف على الحياد بين اثينا واسبرطة. فقد حاصر الاثينيون الجزيرة قرابة سنة، وحاولوا إقناع أهلها بأن من «ضرورة العقل» أن يقبلوا بالعبودية وبهيمنة أثينا. ولما أبى هؤلاء الاستسلام دفعوا ثمن «لاعقلانيتهم» غالياً جداً: «فقد ذبح الأثينيون جميع الذكور البالغين في المدينة، واستعبدوا النساء والاولاد. ثم عاودوا إعمار المدينة باستقدام مستوطنين أثينيين وزعت عليهم أراضي السكان القدامى. وكان الاستيلاء على مالوس ومحقها في شتاء ٤١٦ ـ ٤١٥. وفي ذلك الشتاء كتب سوفوقليس «إلكترا» شقيقة «انتيغونا» الصغرى»[١٣٢]. ولقد رأينا ان حاجة الامبراطوريات الهلنستية الثلاث، في وقت لاحق، الى توطيد هيمنتها على امتداد الحوض المتوسطي الشرقي، هي التي حدت بها الى تبني اكبر مشروع ثقافي من نوعه في التاريخ القديم باحتضانها - توظيفاً وتمويلاً - الانتلجنسيا الهلنستية الكوسموبوليتية لتضطلع بمهمة تدوين التراث اليوناني وإعادة إنتاج الثقافة اليونانية، بمركزيتها الاثينية، لتؤدي دور الايديولوجيا التوحيدية. وبذلك تكون أسطورة العصر الذهبي لأثينا البريكليسية - وهي الأسطورة التي سنرى ناقد العقل العربي يتبناها بحذافيرها - قد لعبت في تبرير الهيمنة السياسية للسلالات الهلنستية الدور عينه الذي ستلعبه مثالية «العصر الأول»

---

(١٣١) ثوقوديدس: حرب البيلوبونيز Guerre du péloponnèse، تحقيق وترجمة جاكلين دي روميلي، منشورات الاداب الجميلة، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، باريس ١٩٦٨، الكتاب الثالث، ص ٧.

(١٣٢) اندريه بونار: **الحضارة اليونانية**، مصدر آنف الذكر، م ٢: **من انتيغونا الى سقراط**، ص ٢٤٩. وانظر ايضاً ثوقوديدس: **حرب البيلوبونيز**، ك ٥، ف ٩١ ـ ٩٦، م ٤، ص ١٦٦ ـ ١٧٤.

في تقديم التغطية الدينية للعصبيات القبلية والسلالية المتناوبة على الحكم في العهدين الأموي والعباسي. وصورة اثينا المثالية هذه هي التي سيعاد إنتاجها في ظل الحداثة الاوروبية الباحثة عن استنبات ماضٍ عريق يعزز في آن معاً ثقتها بنفسها وهيمنتها على الحاضر. ولا شك ان المغالاة في مثالية الصورة هي التي تشي، كما يعلمنا علم النفس الفرويدي، بالاصول العصابية للرواية العائلية «الاوروبية». فكما ان الشعوب الوارثة للحضارات القديمة تعود، في مواجهة «صدمة» الحداثة والعجز عن اللحاق بقطارها المندفع دوماً الى الأمام بسرعة متضاعفة، الى تراث ماضيها «المؤمثل» كرأسمال رمزي بديل عن إفلاسها الراهن، كذلك فإن حاجة اوروبا الحديثة الى اختراع ماضٍ يكفل الامتداد والعمق التاريخي لتجليتها الحاضرة هي التي أملت لا استراتيجية تغريب الحضارة اليونانية فحسب، بل كذلك تصنيمها في مثالية ذهبية. وليس من قبيل الصدفة ان تكون الحداثة الاوروبية قد بدت اكثر اهتماماً بوضع اليد على الحضارة اليونانية منها على الحضارة الرومانية مع أن هذه الأخيرة أقرب اليها واكثر اتصالاً بتاريخها وجغرافيتها. وآية ذلك أن الحضارة الرومانية، بواقعيتها وبراغمائيتها، غير صالحة لأن تؤمثل صلاحة التراث اليوناني الذي كان قد أخضع أصلاً لعملية غربلة وتجميل في العصر الهلنستي. وقلق الحداثة الاوروبية من عدم السيطرة على الماضي الذي وضعت عليه يدها قد لا يقل أحياناً عن قلق الشعوب الوارثة للحضارات القديمة من العجز عن استملاك الحضارة الحديثة. وعلى هذا النحو يقال لنا إن علم الهلينيات المعاصر - وهو بالمناسبة علم محافظ للغاية - قد «تنفس الصعداء»، بل اعتورته حالة من «التفريغ الكهربائي» بعد طول توتر عندما امكن في منتصف قرننا هذا فك لغز «الخط ب» وقام الدليل - وهو على كل حال دليل نسبي - على ان سكان جزيرة كريت الاقدمين كانوا ينطقون باليونانية، وليس بالسومرية - الاكادية أو الكنعانية أو غيرهما من اللغات السامية كما كانت تذهب اليه بعض الفروض[١٣٣]. ولقد عرف علم الهلينيات انتفاضة مماثلة، ولكن من الخيبة هذه المرة، عندما قام الدليل على أن «الساميين» قد عرفوا هم ايضاً فن الملاحم الميتولوجية بعد ان كان ارنست رينان قد انكر هذا الفن على

---

(١٣٣) جون شادويك: فك رموز الخط ب Le déchiffrement du linéaire B، الترجمة الفرنسية، منشورات غاليمار، باريس ١٩٧٢، ص ٤٥. أما وصفنا للدليل بأنه نسبي فعائد الى أنه لا يثبت ان الكريتيين الاوائل كانوا ينطقون باليونانية حصراً بقدر ما يثبت أن اليونانية كانت من اللغات المتداولة في كريت، إذ إن كريت، مثلها مثل قبرص وايونيا، كانت منطقة اختلاط حضاري.

«العقلية السامية المضيّقة للدماغ البشري» وعقد احتكاره لـ «العرق الاوروبي ـ الهندي» وحده وأطلق تحديه المشهور: «عبثاً نبحث عن ملحمة لدى الشعوب السامية»[١٣٤] ولكن المصادرة الأخطر بإطلاق هي تلك التي جرت في مضمار الفلسفة. فبحجة أن العقلية السامية تجهل الملكة النظرية جرى بتر الفلسفة المكتوبة باليونانية عن جذورها المتوسطية الشرقية، وتم تعميدها فلسفة غربية، وصارت تحتل موقعها بهذه الصفة وبهذه التسمية لا في تواريخ الفلسفة العامة فحسب، بل حتى في تواريخ الفلسفة الغربية الحاملة لهذا العنوان بالذات كما في «**تاريخ الفلسفة الغربية**» لبرتراند راسل. ولعل كبير مؤرخي اللوغوس في النصف الأول من القرن العشرين، عنينا إميل برهييه، هو من يقدم لنا خير مثال على كيفية اشتغال المركزية الاوروبية وطريقتها في مصادرة الفلسفة اليونانية وتغريبها. فعلى الرغم من الانفتاح النسبي الذي ميز موقفه عندما طالب بتوسيع نظرة مؤرخي العقل «لتشمل الحضارات الشرقية»، فإنه لم يتمالك نفسه عن الاعلان في واحد من مقالاته المتأخرة بأن «الفلسفة نبتة نادرة في تاريخ مجمل البشرية، ولا وجود لها بصفتها هذه وتسميتها هذه في أي مكان آخر غير حضارتنا الغربية، اللهم إلا عن طريق محاكاة امتدت الى الاسلام والهند»[١٣٥]. وليس اخطر ما في هذا الاعلان كونه يطرد ـ أو يكاد ـ الزهرتين الاسلامية والهندية خارج حديقة الفلسفة، بل كونه يؤسس الحضارة الغربية في احتكار مطلق للفلسفة، ويستخدم في تعيين هوية هذه الحضارة ضمير الجمع المتكلم الذي تمجه أصلاً الفلسفة، ويدخل في ملكية الـ «نحن» التراث

---

(١٣٤) ارنست رينان: **أمشاج من التاريخ والأسفار** mélanges d'histoire et de voyages، في **الأعمال الكاملة** Œuvres complètes، منشورات كالمان ـ ليفي، باريس ١٩٤٨، م ٢، ص ٣٢١. والواقع ان الاكتشافات الاولى للملاحم ما بين النهرين قد حاولت، تحت تأثير رينان وغيره، ان تتأولها على أنها من إنتاج العبقرية السومرية حصراً ـ باعتبار السومريين شعباً غير سامي. ولكن بحوث جان بوتيرو، بالتعاون مع صموئيل كرامر ـ الذي كان هو نفسه سمى كتابه الأول «الميتولوجيا السومرية» ـ قد انتهت لا الى الكشف عن نحو خمسين نصاً ملحمياً وميتولوجياً عائدة الى جميع الشعوب التي انصهرت في البوتقة النهرانية مثل ملحمة جلجامش وملحمة خلق الكون وأسطورة الحكيم الأعلى فحسب، بل كذلك عن كونها «مصدر الإلهام لمؤلفي التوراة»، كما للعالم الهليني ثم الهلنستي القديم، المتبعين الأولين الاساسيين للحضارة المسيحية (الغربية)» (جان بوتيرو وصموئيل نوح كرامر: **عندما كانت الآلهة تصنع البشر** Lorsque les dieux faisaient l'homme، منشورات غاليمار، باريس ١٩٨٧، ص ١٣.

(١٣٥) اميل برهييه: **دراسات في الفلسفة القديمة** Études de philosophie antique، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٥٥، ص ٨ ـ ٩.

اليوناني، ذلك «الرأسمال الروحي» ـ كما يصفه في موضع آخر ـ الذي «صنع القيمة الاساسية لأوروبا في العالم» والذي لا يتهيب من أن يقول بصدده، ودوماً من وجهة نظر المطابقة بين مقولة المُلك (أو الاستملاك بالأحرى) ومقولة الهوية: «إن التأمل في التراث الذي اورثنا إياه الاغريق معناه الكلام على أنفسنا، معناه أن نتعلم كيف نحسّن معرفتنا بأنفسنا، وربما ايضاً كيف نحسّن حبنا لأنفسنا»[١٣٦]. وفي الوقت الذي يمد جسراً من بنات خيال المركزية الاوروبية فوق الهوة الجغرافية والتاريخية الفاصلة بين التراث المكتوب باليونانية والحداثة الاوروبية مؤكداً على «محافظة الحضارة الغربية على وحدتها الفكرية واستمراريتها» انطلاقاً من «الدفعة الأولى» التي أعطاها لسديمها «نوس» الايونيين القدامى، يعمد الى مداورة مفهوم «الشرق» ليقيم بينه وبين ذلك التراث عينه قطيعة، بل هوة ما عرفها قط لا تاريخ الحوض الشرقي للمتوسط ولا جغرافيته. والأمرّ من ذلك كله انه في الوقت الذي لا يجد فيه من اسم آخر لجسر الاستمرارية المستوهمة بين التراث اليوناني والحضارة الغربية سوى «العقلانية»، لا يجد من اسم آخر للقطيعة المفترضة بين اليونان والشرق سوى «اللاعقلانية»: فأكثر ما يميز «الحكمة اليونانية» في نظره كونها «عرفت كيف تتخلص من الاساطير الدينية التي كان الشرق وسيبقى غارقاً فيها لأجيال مديدة أخرى»، واكثر ما آذاها كونها، وقد مضت بالعقلانية الى أقصى مداها أي الى حد نقد الذات، «تركت نفسها بلا دفاع امام الخرافات الشرقية التي غزت العالم الغربي في ختام العصور القديمة»[١٣٧]. والحال أن هذه المداورة المركزية

---

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣. وبالمناسبة، ورغماً عن كل التنديد اللفظي بالمركزية الاوروبية، فإن ناقد العقل العربي لن يفعل من شيء آخر سوى ان يتبنى بصورة شبه حرفية موقف اميل برهييه هذا مؤكداً بدوره ان «العامل الحاسم في أفول العقلانية اليونانية وانفكاكها راجع الى... أن البديل الذي قام ليخلفها هو نقيضها: اللاعقلانية»، وحصراً اللاعقلانية التي جاءت ـ مع فتوحات اللاسكندر ـ من «بلاد الشرق» و«شعوب الشرق» و«الديانات الشرقية» والتي مثلت خليطاً سديمياً من «حكمة الشرق» و«عرفان الشرق» و«الغنوصية الشرقية» والافلاطونية المحدثة «في صيغتها المشرقية» والهلنستية «التي يغلب عليها الطابع المشرقي» وغيرها من «التيارات والنظريات التي ازدهرت كرد فعل على العقلانية الاغريقية التي كانت قد انحلت وتفككت» (تكوين العقل العربي، ص ١٦٧ ـ ١٧٠). ولئن يكون في نهاية المطاف لبرهييه، وقد تلبس دور المحامي عن «حضارتنا الغربية»، عذر: فقد كتب ما كتبه في ظرف عصيب من ظروف الحضارة الغربية، وفي زمن كان يحدق بها فيه خطر عظيم، هو خطر اللاعقلانية النازية، ولكن ناقد «اللاعقلانية الشرقية» كتب ما كتبه بالمقابل ببرودة اعصاب ابستمولوجية تامة وبتراجع في الزمن تسقط معه ذريعة الانفعالية.

الاثنية لمقولة «العقلانية» تعيدنا ـ على بعد المسافة ـ الى هيغل الذي كان أول من أرسى فلسفة شاملة للتاريخ وللجغرافية الحضارية على أساس من مقولة «العقل» حصراً. فهناك، في أدنى درجات السلم الحضاري، قارة ما دون العقل: افريقيا، وتليها في المرتبة قارة ما قبل العقل: آسيا، وتأتي في المرتبة الاولى قارة العقل: اوروبا التي يعود مركز القيادة فيها ـ بطبيعة الحال ـ الى جرمانيا التي وضعها قبل هتلر بأكثر من قرن «فوق الجميع». والحال أنه في سياق «امبريالية العقل» الهيغلية هذه ـ وليس في أي سياق آخر ـ جرى تنصيب «النوس» الأناكساغوري حاكماً على العالم وحَكَماً على المباراة الحضارية للبشرية. وبالفعل، عندما يؤكد لنا الجابري ان اناكساغوراس هو أول من قال بأن «العقل يحكم العالم» فإن ما يسكت عنه هو كون أول من قال ذلك هو هيغل، وذلك بالتحديد في المدخل العام لـ «دروسه» التي أرادها بياناً عملياً عن نظريته في انبساط «العقل» في التاريخ. فانطلاقاً من اعتقاده الثابت بأن «الفكرة الوحيدة التي جاءت بها الفلسفة هي هذه الفكرة البسيطة القائلة إن العقل يحكم العالم، وان التاريخ الكوني بالتالي عقلاني»، أي «لا مجال فيه للصدفة» (ليس من قبيل الصدفة ان تتردد هذه العبارة بحرفها في نص الجابري المكتوم مصدره)، ضغط هيغل بكل ثقله كناطق بلسان **«العقل في التاريخ»** ليثبّت في تاريخ الفلسفة فكرة ان «**اليوناني** اناكساغوراس (والتسويد منه) هو أول من قال بأن النوس، أي العقل بصفة عامة، يحكم العالم»(١٣٨). ولسنا بحاجة هنا الى الدخول في نقاش مفصل لبيان ان هذا التأويل الهيغلي للنوس الاناكساغوري كعقل حاكم لا يحظى بتأييد أحد تقريباً لا لدى رواد المثالية الاوائل من امثال افلاطون وأرسطو الذين مهد اناكساغوراس لِـ «ثورتهم السقراطية» والذين عبروا عن خيبتهم كما سنرى من كون صاحب فكرة النوس لم يرق به الى مستوى «العلة الغائية»، ولا لدى مؤرخي الفلسفة المحدثين الذين يؤكدون بالأحرى على الطبيعة الآلية لتدخل «النوس»، ولا لدى الفيلولوجيين المعاصرين الذين يقول قائلهم بلسان جان فوالكان: «ان هذا العقل، المتصوَّر على أنه جوهر لطيف للغاية، جسماني بنوع ما، لا يمكن ان يكون محبواً بشخصية. ونخطىء كل الخطأ فيما لو عزونا الى «النوس» دور عناية إلٓهية، دور عقل/ روح يحكم العالم»(١٣٩). ولكن حسبنا ان نلاحظ أن التأويل الهيغلي، على تصنيمه لمقولة العقل وحكومته للعالم ـ وربما بسبب هذا

(١٣٨) هيغل: دروس في فلسفة التاريخ، مصدر آنف الذكر، المدخل، ص ٢٢ ـ ٢٣.
(١٣٩) الفلاسفة قبل سقراط، مصدر آنف الذكر، ص ١٤٤.

التصنيم ـ لم يكن عقلانياً الى هذا الحد، على الاقل بالمعنى الذي بات لهذه الكلمة اليوم منذ أن أغنت ثورة العلم الحديث عن الحاجة الى افتراض أي قوة محركة للكون من خارجه(١٤٠). وبالفعل، إن هيغل، في رؤيته الدينية للعالم والعقل، لا يجعل لعبارة «العقل يحكم العالم» سوى مؤدى واحد: «الله يحكم العالم». فهيغل هو الذي يقيم في فاتحة **الدروس في فلسفة التاريخ** هذه المعادلة: «إن دعوانا: العقل حَكَم ويحكم العالم، يمكن ان تصاغ إذن في شكل ديني وأن يكون مؤداها: العدالة الالٓهية تهيمن على العالم... فالحكمة الالٓهية هي العقل... والعقل في تمثله الاكثر عيانية هو الله»(١٤١). والحال ان الجابري، الذي يسكت سكوتاً مطبقاً عن هذه المعادلة، لا يتردد في أن يعلن بالمقابل بثقة لا متناهية ولا نقدية أن هيغل يمثل «قمة العقلانية في القرن التاسع عشر»، وأن من يحاول نقده أو «تطويقه» يرتكب «كفراناً» بحق «العقلانية التي بلغ بها أوجها»(١٤٢).

● والنص خامساً وأخيراً يطرح على بساط البحث سؤالاً معرفياً: هل صحيح أن لوغوس هراقليطس ونوس اناكساغوراس يشفّان، مهما يكن من أمر اختلافهما حول محايثة العقل الكلي للطبيعة أو مفارقته، عن «جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي»، بحيث يكون لزاماً علينا الاستنتاج أن «هكذا نجد في جميع الاحوال، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها معطى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور»؟ وهنا سنلاحظ أولاً مع دودس أن مجرد الحديث عن «تصور يوناني» للكون أو الطبيعة أو العقل أو النفس هو بحد ذاته أمر يبعث على الابتسام، إذ لم يكن ثمة وجود في القرن الخامس اليوناني، الوارث لبنى ثقافية متباينة تفرعت عنها تصورات متفارقة، لـ «كنيسة قائمة لتقرر أي تلك التصورات هو الصحيح وأيها هو الخاطىء. ففي هذا الموضوع لم يكن ثمة وجود لـ

---

(١٤٠) يختصر الكسندر كواره دلالة هذه الثورة بفكرة «ساعة العالم» التي استغنت عن «الساعاتي». يقول: «عندما سأل نابليون لابلاس، الذي قاد الكسمولوجيا الجديدة ـ بعد مئة سنة من نيوتن ـ الى كمالها النهائي، عن الدور الذي يعود الى الله في كتابه «نظام العالم»، اجاب: «مولاي، ما احتجت الى هذه الفرضية» (انظر الكسندر كواره: **من العالم المغلق الى الكون اللامتناهي** Du monde clos à l'univers infini، منشورات غاليمار، باريس ١٩٧٣، ص ٣٣٦.

(١٤١) كوستاس باپاپوانو: **العقل في التاريخ** La raison dans l'histoire، منشورات بلون، باريس ١٩٦٥، ص ٦٠، وكذلك: **دروس في فلسفة التاريخ**، ص ٢٦ و٣٩.

(١٤٢) **التراث والحداثة**، ص ٩١.

«وجهة نظر يونانية»، لم يكن ثمة وجود إلا لركام من أجوبة متناقضة»[١٤٣]. وستلاحظ مع برهييه ثانياً أن فكرة «تصور يوناني» هي بحد ذاتها ايضاً فكرة غير فلسفية. فالفلسفة ليس لها قط أن تحبس نفسها في الصور التي قد تكون صبّت فيها للحظة من اللحظات فكرها، والفلاسفة ليس لهم قط أن يأسروا أنفسهم في قوالب وثوابت. و«الإغريق ما وجدت لديهم قط صورة للعالم متواضع عليها عموماً، بل كان فلاسفتهم يجدون دغمائياتهم بعضها ببعض، وكان هناك على الدوام بين الشكاك من يقف لهم بالمرصاد متنصتاً لما يقولونه، ليرغمهم على ضبط أنفسهم ومراقبة أقوالهم، وليذكرهم بأن الحقيقة ما زالت نائية عنهم. والواقع أن تنوع الصور قد وقف على الدوام حائلاً بين الفكر اليوناني وبين الثبات القاتل للفكر»[١٤٤]. وسنلاحظ مع نيتشه ثالثاً أنه لو كان يجوز تصور «تصور يوناني»، لما كان له أن يكون إلا بعكس التصور الذي شاء اناكساغوراس إقحامه. فخلافاً لجميع الفلاسفة الايونيين الذين تقدموه، كان اناكساغوراس «أول» من صاغ رؤية غائية. و«أول» من شاء، من خلال فكرة النوس، أن يدخل الى «قلب الاشياء ارادةً واعية ذات غائية». والحال ان هذا الفصل بين ما هو مادي وما هو لا مادي ليس «فكرة يونانية». وإنما مع النوس الأناكساغوري «ظهر لأول مرة في الفلسفة التنافض الفظ بين الروح والمادة: فمن جهة أولى مَلَكَة تعرف وتضع غايات، وتريد وتحرك، الخ، ومن الجهة الثانية مادة عاطلة قاصرة. وليس من قبيل الصدفة ان تكون الفلسفة اليونانية قد قاومت طويلاً هذه النظرية»[١٤٥]. وسنلاحظ رابعاً مع فراس السواح ـ وهو أحد الباحثين العرب القلائل الذين أولوا الفكر الاسطوري اهتماماً ـ ان ما يسميه ناقد العقل العربي، على سبيل المقارنة الضدية دوماً مع هذا العقل، «جوهر التصور اليوناني» لا يعدو ان يكون نسخة طبق الأصل، بكل ما في الكلمة من معنى، من تصور التكوين وأصول الاشياء السائد في المنطقة، أي في «سوريا وبلاد الرافدين» ـ وإن كنا نؤثر نحن الكلام على الحوض الشرقي للمتوسط استحضاراً لإيونيا المستبعدة مشرقياً وغربياً من حقل التفكير. يقول مؤلف «**مغامرة العقل الاولى**»: «تنتمي أساطير التكوين في المنطقة الى زمرة اساطير الميلاد المائي. فالحالة السابقة لبدء الكون في أساطيرنا التكوينية هي حالة من العماء المائي، ساكن، لا

---

(١٤٣) **الاغريق واللامعقول**، ص ١٨٠.

(١٤٤) دراسات **في الفلسفة القديمة**، ص ٢٠ ـ ٢١.

(١٤٥) نيتشه: **مولد الفلسفة في عصر التراجيديا اليونانية**، مصدر آنف الذكر، ص ٥٦.

متمايز، لا متشكل، في زمن سرمدي متماثل، لا يتنابه تغيير ولا تبديل كأنه عدم. وفي لحظة معينة، هي هزة ودمار، يليهما بناء جديد، ينبثق الكون من لجة العماء، ويبدأ النظام من قلب الفوضى، ويتحدد الشكل من صميم الهيولى. لحظة يقرر فيها الآلهة خلق العالم، ووضع أسس الكون والحياة. فيبدأ الزمن الذي نعرفه الآن، وتتخذ الاشياء شكلها الذي نراه اليوم»(١٤٦). وواضح للعيان ان نص الجابري ليس إلا تكراراً شبه حرفي لنص السواح. ولئن يكن قد أحل كلمة «العقل» محل كلمة «الألهة»، فهذا لا يبدل في واقع الامر شيئاً، لا من وجهة النظر الابستمولوجية التي لا تُعنى أصلاً إلا بـ «نظام المعرفة» و«شكل التفكير»، ولا من وجهة نظر المضمون الفكري لأن العقل نفسه ـ الذي كان لا يزال طبيعياً عند آخر الايونيين الذي هو اناكساغوراس ـ سيجري تعميده إلٰهاً من قبل ثلاثي المثالية الفلسفية: سقراط وافلاطون وأرسطو. والواقع ان المزاوجة بين العماء الأولي وقوة التدخل البانَة للنظام هي واحدة من ثوابت البنية الميتولوجية لثيولوجيا التكوين والتطور في جميع الحضارات المشرقية القديمة، قبل ظهور الديانات التوحيدية وبعدها. وكما لاحظ جان بوتيرو فإن جميع أساطير نشأة الكون النهرانية ـ وهي لا تقل عن عشر ـ تجهل فكرة «العدم البدئي والخلق من عدم». بل هي كلها تنطلق من فكرة «كل شامل مزيج وسديمي» برسم «التنظيم» و«التحويل»، من فكرة «مادة أولى كونية» مرشحة لأن «تتمايز شيئاً فشيئاً» ولأن تأخذ شكل «ظاهرات الكون والطبيعة»(١٤٧). وهذا ما يؤكده ايضاً جان ديزاي، استاذ العاديات الشرقية في السوربون: فالعماء الاول سابق في الوجود في الميتولوجيات السومرية ـ الاكادية على الآلهة نفسها، فهو «الشكل الاقدم» للوجود وللألوهية بالذات؛ و«لكأنه لم يتفق قط للاهوتيين أن تساءلوا عما يمكن أن يكون سبق العماء الأول». فهو معطى سابق على الخلق، والخلق نفسه لا يعني اكثر من إخراجه من «سديميته المسيخة لتجسيده في نظام»(١٤٨). وعلى هذا النحو فإن مطلع «ملحمة الخلق» النهرانية لا يتحدث البتة عن عدم بدئي، عن لا وجود سابق للوجود، بل فقط عن سديم وجود، أي عن وجود بلا اسم:

---

(١٤٦) فراس السواح: **مغامرة العقل الاولى**، دار الكلمة، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٣.

(١٤٧) **بابل والتوراة**، مصدر آنف الذكر، ص ١٤١ ـ ١٤٥.

(١٤٨) جان ديزاي: حضارات الشرق القديم Les civilisations de l'orient ancien، منشورات أرتو، باريس ١٩٦٩، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥.

هناك في الأعلى حينما

لم تكن السماء قد سميت بعد

وهنا تحت حينما

لم تكن اليابسة قد سميت بعد

... وحينما لم تكن الآلهة قد ظهرت بعد[149].

ومخطط الخلق هذا بدءاً من هيولى سديمية يأخذ به بحذافيره سفر التكوين التوراتي: «في البدء خلق الرب السماوات والارض، وكانت الارض خربة خاوية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الرب يرف فوق وجه الماء». وهذا المخطط عينه يثبته النص القرآني، أو على الأقل تأويل الصوفيين له، عن عالم الرتق السابق في الوجود على عالم الفتق[150]. بل ان من جملة الاحاديث التي نسبت الى الرسول «حديث العماء»: «سئل رسول الله (ص): اين كان ربنا قبل ان يخلق الخلق والسموات والارض؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»[151]. وبدون ان نقلب مناقصة الجابري ضد العقل العربي الى مزايدة، فسنلاحظ ان متوالية السديم ـ النظام هي التي سترثها الثقافة اليونانية عن التقاليد الميتولوجية والدينية للحضارات المشرقية القديمة، وليس العكس كما يحاول نص الجابري أن يدخل في روع قارئه. ولكن اذا كنا على هذا النحو، ومن خلال الشواهد السابقة، قد اثبتنا ان أبوة فكرة هذه المتوالية لا تعود الى اناكساغوراس، الذي لم يكن له من دور في محصلة الحساب سوى إعادة إنتاجها داخل «الثقافة اليونانية» الاحدث عهداً، فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن، ودوماً بالإحالة العكسية إلى نص الجابري: هل صحيح ان «الثقافة اليونانية» بأسرها التزمت بالتصور الاناكساغوري، وهل صحيح أننا اينما أجلنا الطرف في أرجاء هذه الثقافة طالعتنا دوماً، و«في جميع الاحوال»،

---

(١٤٩) انظر نص الملحمة في: بوتيرو ـ كرامر: **حينما كانت الآلهة تصنع البشر**، مصدر آنف الذكر، ص ٦٠٤ ـ ٦٥٣.

(١٥٠) الواقع ان ابن رشد نفسه سيوظف آية سورة الأنبياء (أو لم يرَ الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقاً ففتقناهما) في سجاله مع الغزالي دفاعاً منه عن فكرة «قدم العالم» ضداً على فكرة «الخلق من العدم» الاشعرية.

(١٥١) اورده المسعودي بلا إسناد في: **اخبار الزمان**، طبعة دار الاندلس المصورة، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٦.

بثابت بنيوي عابر لكل المتحولات ومكرِّر لنفسه، كما الجوهر في أعراضه، في مختلف المذاهب الشخصية لفلاسفة هذه الثقافة: من جهة أولى معطى «الطبيعة» بوصفها سديماً ابتدائياً لا متمايزاً، ومن الجهة الثانية معطى «العقل» بوصفه قوة تدخل ونظام(١٥٢)؟ الواقع ان اناكساغوراس نفسه ينتصب في الثقافة اليونانية من وجهة النظر هذه كما لو في «مفترق طرق»؛ فقبله كانت الفلسفة طبيعية وتقوم على وحدة مادة الوجود، ومن بعده صارت الفلسفة مثالية وتقوم على ثنائية النفس والجسد، والعقل والمادة، والله والعالم، وأثير ما فوق فلك القمر وهيولى ما تحت فلك القمر. فالقاسم المشترك بين جميع الفلاسفة الأوائل السابقين على اناكساغوراس هو تفكيرهم جميعاً على مستوى **نظرية المبادىء أو العناصر**. فجميعهم بلا استثناء قد بحثوا عن مبدأ واحد وثابت يعلل التنوع والتكاثر في ظواهر الوجود. فطاليس رده كما هو معلوم الى **الماء**، ورده تلميذه اناكسيماندرس الى **الابيرون أو اللامحدود**. أما ثالث الملطيين الثلاثة، اناكسيمانس، فقد جعل أصل الوجود **الهواء**. ورغم محاذرة الفلاسفة من أن يجعلوا من التراب، لثقله، مبدأ، فثمة مأثورات تؤكد ان أكسانوفانس الكولوفوني كان هو السباق الى القول بأن مبدأ الأشياء طراً هو **التراب**(١٥٣). وتقدم بعد ذلك هراقليطس الأفسسي بفكرة «اللوغوس» أو **النفس النارية**. أما المبادرة الى توحيد العناصر الاربعة: الماء والهواء والتراب والنار، فتعود الى انباذقلس الاكراجاسي(١٥٤). ثم كان المنعطف الكبير عندما تقدم اناكساغوراس بمبدأ اكثر تطوراً ورهافة هو «النوس» الاقرب الى ان يكون روحاً منه عقلاً كما رأينا. والحال ان ما يجمع بين مبادىء الموجودات هذه أنها كلها، كما لاحظ ارسطو

---

(١٥٢) سنلاحظ عابرين ان الجابري يمارس في النص ضرباً من استبدال غير مشروع ابستمولوجياً بإحلاله مفهوم «الطبيعة» محل مفهوم «العماء». والحال ان هذا الإبدال ليس عارضاً ولا بريئاً. فالجابري، كما سنرى في فصل تالٍ، يحاكم العقل العربي ويدينه تحديداً بكونه استبعد، من حقله الابستمولوجي، مفهوم «الطبيعة» الكلي الحضور في العقل اليوناني - الغربي المضاد له، بحكم ذلك، ماهوياً.

(١٥٣) من رواة هذا المأثور ستوبيوس واولمبيودورس وجالينوس. أما أرسطو فيؤكد ان انباذقلس الاكراجاسي، لا اكسانوفانس، هو أول من اضاف التراب كعنصر رابع.

(١٥٤) ثمة مأثور قديم يعيد فكرة العناصر الاربعة الى قدموس. ولكن الباحثين المعاصرين يقارنون بالأحرى بين توحيد انباذقلس الرباعي وبين النظرية المصرية القديمة عن «النفوس» الاربع المتعاقبة لإله الكون الواحد: رع (النار)، سحو (الهواء)، جب (التراب)، اوزيريس (الماء). انظر جان يويوت: **الفكر ما قبل الفلسفي في مصر**، في **تاريخ الفلسفة**، بإشراف بريس باران، مصدر آنف الذكر، م ١، ص ٢٢.

تفسه، من «طبيعة مادية»[155]. ولا يشذ عن ذلك «الوغوس» هراقليطس الذي حدده هو نفسه بأنه «نار إلهية»، ولا حتى «نوس» اناكساغوراس الذي مهما قارب ان يكون روحاً مفارقاً غير مخالط، فإنه يظل من طبيعة مادية، ومهما رقّ ودقّ فإنه يبقى «شيئاً» وإن «بين سائر الاشياء أخفها وأصفاها»[156]. وواضح للعيان اننا هنا امام محاولة لتفسير الطبيعة بالطبيعة، محاولة أدخل منها في العلم الطبيعي منها في الفلسفة التي لن تعلن عن قيام دولتها الفعلية إلا مع «التحول عن المشكلات التي تتصل بما يمكن أن يسمى بعلوم الطبيعة الى المشكلات التي تتصل بقوانين الفكر»[157]. والحال أنه اذا كان اناكساغوراس يمثل في هذا المسار «مفرق طرق»، فلأنه ابتداء منه بدأ التحول من المادية الى المثالية ولأن فكرته عن «النوس» قدمت الركيزة للانتقال من الإحيائية الطبيعية التي تعزو الى ظاهرات الطبيعة نفساً محركة الى الروحية الفلسفية التي تجعل للطبيعة وللكون إلهاً أو آلهة مفارقة. والواقع أنه تبعاً للاختلاف في اعتبار اناكساغوراس آخر الطبيعيين أو أول الروحيين اختلف مؤرخو الفلسفة الى حد التناقض الجذري في تقييم نقطة الانعطاف التي مثّلها في تاريخ الفلسفة. فمؤرخ وضعي وعلماني المنزع للفلسفة مثل برتراند راسل لا يتردد في ان يجزم بأن «التقليد العقلاني والعلمي للايونيين، الذي حافظ عليه اناكساغوراس حياً، كان خلواً من الاهتمامات الخلقية والدينية التي جلبت، من فيثاغورس الى سقراط ومن سقراط الى افلاطون، موجة من الظلامية على الفلسفة اليونانية»[158]. وبالمقابل فإن مؤرخاً مثالي المنزع مثل ليون روبان يرحب بطي صفحة «النزعة الطبيعية للفلسفة القديمة» وبـ «تدشين اناكساغوراس لفلسفة جديدة» ركيزتها «النوس» باعتباره روحاً Esprit، ويعطي في الوقت نفسه الحق لمنتقدي أناكساغوراس من صانعي «الثورة السقراطية» لأنه لم يقطع قطعاً تاماً مع المادية ولم يطور الروحية الى المدى المطلوب ولم يفلح في «إبدال العلية الميكانيكية والمادية بعلية مثالية»[159]. وبالفعل، كان أفلاطون قد وضع على لسان سقراط في آخر يوم من أيامه نقداً لاذعاً مراً لأناكساغوراس الذي تسبب له في اكبر خيبة أمل في رحلته المعرفية الطويلة والشاقة

---

(155) أرسطو: ما بعد الطبيعة، ٩٨٣ ب، مصدر آنف الذكر، م ١، ص ٢٧.

(156) الشذرة ١٢. نقلاً عن جان فوالكان: **المفكرون الاغريق قبل سقراط**، ص ١٤٩.

(157) جورج طومسن: **الفلاسفة الاوائل**، ص ١٦٥.

(158) برتراند راسل: **تاريخ الفلسفة الغربية** Histoire de la philosophie occidentale، ترجمة هيلين كيرن، منشورات غاليمار، باريس ١٩٥٢، ص ٨٣.

(159) ليون روبان: **الفكر اليوناني وأصول الروح العلمي**، ص ١٥١ ـ ١٥٣.

التي استغرقت وجوده كله بحثاً عن «العلة الاولى» أو «مبدأ المبادىء» الذي خيل اليه ذات يوم أنه واجده لدى «نوس» اناكساغوراس: «فيما أنا في هذه الحال سمعت يوماً أحدهم يقول انه طالع كتاباً يعزى تأليفه الى اناكساغوراس، وخلاصة فكرته ان العقل هو الذي بث النظام في كل شيء وأنه العلة الكونية. فملأتني هذه العلّية فرحاً، بالنظر الى ما توسمته من أهمية في عمل من يعمل من العقل علة الاشياء طراً... ووضعت همتي كلها في الحصول على ذلك الكتاب، وبادرت أقرأه بأسرع ما أستطيع... ولكن ما عتمت ان خلفت ورائي وبعيداً عني ذلك الأمل الرائع الذي ساورني، إذ كنت، كلما تقدمت في قراءتي، أجدني في حضرة امرىء لا يلتجىء بتة الى العقل ولا يعزو اليه العلية المعلّلة لانتظام كل شيء على حدة، بل يتعلل لهذا الغرض بفعل الهواء والاثير والماء وعلل شتى أخرى كلها مخيِّبة للظن»[١٦٠]. ومثل هذا النقد لعجز «نوس» اناكساغوراس عن تقديم «العلة الكلية» المنشودة ـ وهو على كل حال نقد لا يتفق وروح العلم الحديث الذي يدير ظهره لفكرة العلة الكلية ويتحرى لكل ظاهرة جزئية عن علة جزئية ـ يطالعنا ايضاً بقلم ارسطو. فرغم أن مؤلف «ما بعد الطبيعة»، في استعراضه الاسترجاعي والنقدي لسلسلة الفلاسفة الذين طرقوا مبحث العلة الكلية، يكيل المديح لاناكساغوراس لأنه خطا بمقولة «العقل» خطوة كبيرة الى الأمام إذ جعل منه «علة النظام والتساوق الكوني»، فإنه يلومه بالمقابل على كونه يداور هذه المقولة خبط عشواء وبغير ما علم أو منهج، مثله في ذلك مثل الجنود الذين يهجمون في المعارك ـ لأنهم لم يتدربوا جيداً ـ من جميع الجهات: «فقد يتفق لهم ان يسددوا ضربات موفقة، ولكن بدون ان يكون في ذلك للعلم دخل». وهذا هو بعينه صنيع اناكساغوراس الذي لا يستخدم العقل إلا كما لو أنه آلة مسرحية أو إلّه يتدخل من الخارج Dieux ex machina: «فعندما يحرجه ان يفسر ما علة وجوب كون هذا أو ذاك الشيء على ما هو عليه، يسوق عندئذ الى المسرح العقل، ولكنه في الحالات الأخرى يعزو بالأولى حدوث التغير الى سائر المبادىء الاخرى دون العقل»[١٦١]. وعلى هذا النحو، فإن المصادرة الجابرية التي تريد ان تعمم على مجمل الثقافة اليونانية تصور اناكساغوراس

---

(١٦٠) افلاطون: محاورة فادن، ٩٧ ج، في دفاع سقراط، اقريطون، فادن Apologie de socrate, criton, phédon، ترجمة ليون روبان وم. م. مورو، منشورات غاليمار، باريس ١٩٨١، ص ١٨٤ ـ ١٨٦.

(١٦١) أرسطو: ما بعد الطبيعة، ٩٨٥ أ، مصدر آنف الذكر، م ١، ص ٣٨.

عن النوس كقوة تدخل بائنة للنظام في السديم الاولي لا تصدق على اناكساغوراس نفسه. فكل دور «النوس» عند اناكساغوراس هو أن يعطي السديم «الدفعة الاولى» كيما يندفع في حركة دورانية تتأدى به الى تمايز أجزائه وتكوّنها على شكل نجوم وكواكب وأرض وعناصر طبيعية. وعلى هذا فإنه لا يمثل حتى «علة مادية»، بل محض علة «ميكانيكية» تفعل وفق مبدئي «القوة والسرعة»، كما سيقول سنبليقيوس لاحقاً[١٦٢]. واذا صدقنا سنبليقيوس دوماً، فإن كل «فلسفة» اناكساغوراس ترتد الى محض «ميكانيكا» تقوم على فكرة التأليف والتفريق بدلاً من فكرة الكون والفساد. ففي الكتاب الأول من مؤلّفه «في الطبيعة» كتب اناكساغوراس يقول: «إن اليونانيين لا يتصورون التولد والموت على الوجه الصحيح. فما من موجود يولّد أو يُعدم، بل كل شيء يؤلّف ويُفرّق بدءاً من الاشياء الموجودة»[١٦٣]. وهذه الميكانيكا هي التي تجعل اناكساغوراس يحتل مكانه، كما أبان ذلك المغرم بالفلسفة الأيونية الذي كانه تيتشه، في عداد آخر الطبيعيين اكثر منه في عداد أول المثاليين. فجميع الايونيين، المقيمين والمهاجرين، الذين سبقوا اناكساغوراس او تلوه مباشرة، اخذوا بالتصور الميكانيكي لحركة الموجودات واستبعدوا القول بتدخل أي عقل او روح مفارق لبث النظام. فطاليس جعل البحر (اوقيانوس) أصل الوجود، وجعل الحياة تتولد من الماء تولداً بيولوجياً، كما لاحظ أرسطو نفسه في عرضه لمذهب مقدّم الملطيين، وليس بقوة تدخل أي «عقل» مباطن أو مفارق. ولقد أبدل اناكسيمانس مبدأ الماء بمبدأ الهواء، لكنه لم يجعل من هذا الأخير مبدأ روحياً أو عقلياً. فمن خلال حركة طبيعية، مادية وآلية، هي حركة التكاثف والتخلخل، يتحول الهواء إما الى نار، وإما الى ريح وغيم ومطر وجليد وتراب. وبدوره قال اناكسيماندرس بفكرة آلية هي فكرة الانقباض والتمدد. فالكون، أو «الكل» بحسب مفرداته، يتألف من النار، يتحول بها أو يتحول إليها، بدون تدخل من طرف أي إله أو روح أو عقل. فالتكاثف الشديد للنار يولد التراب، والتراب ينحلُّ الى الماء، ومن الماء ترتفع أبخرة الهواء، وهذا بدوره يشتعل، بفعل الصواعق، ناراً. ولئن يكن اناكسيماندرس قد قال بنوع من عماء ازلي يشبه «الخاوس» وأسماه «الأبيرون»، أي اللامتعين واللامحدود، فإنه لم يقل بالمقابل بأية قوة تدخل وتنظيم تشبه من قريب أو بعيد «النوس» في تأويله المثالي، بل أخضع ذلك «الكل» اللامتعين لحركة آلية صرفة

(١٦٢) سنبليقيوس: شرح على كتاب «الطبيعة» لأرسطو، ف ٣٥؛ نقلاً عن هـ. ديلز، ص ٦٧٤.
(١٦٣) المصدر نفسه، ف ١١٦٣ نقلاً عن ديلز، ص ٦٧٨.

تكرر نفسها بلا انقطاع وتكون نتيجتها فصل الضدين، الحار والبارد، اللذين من فعل واحدهما في الآخر تتولد جميع عناصر الطبيعة وظاهرات الكون. أما مليسوس الساموسي، وهو أيضاً من فلاسفة القرن الخامس الايونيين، فقد رفض أصلاً فكرة العماء أو الخواء، وقال ان العدم لا يمكن أن يولّد الوجود، ومن ثم فإن الوجود قديم، ازلي، لا بداية له ولا نهاية، مجانس لنفسه وغير قابل للتغير أو للانقسام الى عناصر أو الى أضداد. ولكنه في الوقت نفسه مادي، كتيم، لا يسري عليه قانون التكاثف والتخلخل، أو قانون الحرارة والبرودة، ولا يحتاج الى أية قوة تدخل من خارجه، وليس له اسم آخر يمكن ان يسمى به سوى «الملاء». ومع انباذقلس الاكراجاسي تنزع وحدة الوجود هذه الى ان تصير ثنائية، ولكن ليس بالمعنى التفارقي للكلمة، كثنائية الروح والجسد او الله والعالم، بل بالمعنى التكاملي، كثنائية المبدئين المذكر والمؤنث في الكائن البيولوجي. فالكون كونان أو حالتان: السفيروس Sphaeros والكسموس Cosmos. ففي الحالة الأولى تكون العناصر الطبيعية الاربعة مجتمعة وممتزجة بقوة لتؤلف كرة لا محدودة هي «السفيروس». وهذا «السفيروس» هو ضرب من «ملاء» لا متمايز. فهو متجانس وغير منقسم وممتد الى ما لا نهاية في جميع الاتجاهات، وبدون أن يتمايز الى شمس ومحيط وسماء وهواء. وفي قلب هذه الكرة المليئة واللامحدودة لا يلبث، في طور ثانٍ، أن يتشكل «الكسموس»، أو الكون المنظم كما نعرفه ونشاهده. ولكن هذا التشكل يتم بصورة آلية، من تلقاء نفسه، وبقوة شبه بيولوجية، بدون تدخل من جانب أي روح أو عقل أو إله. فالهواء والنار، بحكم خفتهما، يرتفعان الى فوق ليؤلفا السماء، والماء والتراب، بحكم ثقلهما، يتسفلان في المركز ليؤلفا الارض. وكلما افترقا عاودتهما شهوة الاجتماع. وهذه الرمزية الجنسية لا تخفي نفسها: فالقوتان الأزليتان المتكافئتان اللتان تتحكمان بإيقاع اللقاء والفراق هما الحب والكره. فالحب ينزع الى الجمع بين العناصر، والكره الى التفريق بينها. والغلبة لكل منهما بالتناوب. وعلى ايقاع حركتهما الأزلية وشبه الغريزية يتحد «الكسموس» بـ «السفيروس» أو ينفصل عنه بصورة دورية تمتّ بأكثر من صلة نسب الى متوالية الموت والبعث في أساطير الخصب الكنعانية. وفي الواقع، كان لا بد من انتظار «الثورة السقراطية» وانتقال مركز الفلسفة من ايونيا وامتداداتها الايلية والصقلية الى اثينا لكي يشكل «النوس»، كعقل مفارق، سلالة قائمة بذاتها وممتدة من اناكساغوراس الى افلاطون وأرسطو قبل أن تتفرع من أرومتها فسائل الرواقيين والافلاطونيين المحدثين في العصرين الهلنستي والروماني. ففي اثينا، التي كان اناكساغوراس نفسه أول من حمل اليها

تقليد التعليم الفلسفي، وابتداء من مطلع القرن الرابع تحديداً، سيأخذ «الكسموس» اليوناني الصورة المتداولة عنه اليوم في الأدبيات الاستهلانية من حيث أنه «عقل نظام»[(١٦٤)]. ولكن حتى في اثينا هذه لا يجد «المخطط» الاناكساغوري - بقالبه الاسمنتي الذي يصبه فيه الجابري كبنية ثابتة ودائمة للثقافة اليونانية بأسرها - في شخص افلاطون وأرسطو ورثة امناء ومطبّقين اوفياء له. فصحيح ان مؤسس المثالية الفلسفية قال بتدخل قوة مفارقة وعلوية تعمل على إشاعة النظام في العماء الابتدائي، ولكنه لم يعمّد هذه القوة «عقلاً»، بل جعل منها إلهاً بمعنى قريب للغاية من معنى الإله في كسمولوجيات حضارات «الشرق» القديم. ومشهور هو، بالفعل، مطلع الاسطورة التي يضعها افلاطون على لسان طيماوس، «الخبير بشؤون الآلهة»: «لنبدأ إذن بالقول ما السبب الذي جعل من صاغ الكون يصوغه. لقد كان خيّراً، ومن يكن خيِّراً فلا سبيل الى أن يخامره الحسد ازاء أي شيء كان. ولقد شاء، وهو البريء من الحسد، ان تكون جيمع الاشياء مماثلة، قدر الامكان، لذاته. وأما أن هذا هو المبدأ الاكثر فاعلية للصيرورة ولنظام العالم، فذلك هو رأي أشخاص حكماء، وهو رأي نستطيع اعتماده بكل أمان. فالإله، إذ شاء ان يكون كل شيء خيراً والا يكون اي شيء شراً، بقدر ما أن ذلك ممكن، أخذ جملة الاشياء المنظورة، التي ما كانت في حالة سكون، ولكن التي كانت تتحرك بلا قاعدة ولا نظام، ونقلها من اللانظام الى النظام، تقديراً منه بأن النظام هو الافضل من جميع النواحي»[(١٦٥)]. والواقع ان ثنائية الله والعالم ستأخذ ابتداء من افلاطون طابعاً عضالاً، الى حد أن هذا الاخير سيجد نفسه مضطراً، كيما يفسر وجود الشر في العالم، الى ان يؤسس الثنائية في المبادرة الإلهية بالذات بإعطائها شكل حركة نواسية يتراوح قطباها بين الفعل واللافعل. فما دام الإله يمسك بكرة العالم، فلا مناص من أن تدور على نفسها في حركتها الدائرية المثلى. ولكنه ما كاد يكاد يفلتها حتى ترتدّ على نفسها، بحكم لزوجة مادتها، في حركة معاكسة، فتغدو مسرحاً لتظاهر

---

(١٦٤) اذا صحت رواية آيتيوس القائلة إن «فيثاغورس هو من أطلق اسم الكسموس على غلاف الكون بسبب ما يُلحظ فيه من تنظيم» (آراء الفلاسفة، ك ٢ ف ١، ٤ نقلاً عن ديلز، ص ٦٨)، واذا صح ان كلمة «كسموس» كانت تعني في البداية محض «نظام» قبل ان تصير تعني «نظام الكون» ثم «الكون نفسه»، فقد يكون ثمة مجال للمقارنة بينها وبين كلمة «كسم» السامية التي تؤدي المعنى نفسه، ولا سيما إذا ما اخذنا بعين الاعتبار الأصول «السورية» أو «الصورية» المفترضة لفيثاغورس.

(١٦٥) أفلاطون: طيماوس، ٢٩ هـ، في: السفسطائي، السياسي، فيلابوس، طيماوس، اقريطياس، مصدر آنف الذكر، ص ٤١١ - ٤١٢.

الفوضى والشر، مما سيقتضي، حؤولاً دون التفاقم، عودة الإلّه الى التدخل، مما يعني في نهاية المطاف ان العالم لا يمكن ان يترك وشأنه، وأن قانونه غير نابع منه، وان حاجته ستكون دائمة الى قوة تتدخل من خارجه، ولو بإيقاع تناوبي. ومشهورة هي القصة الكسمولوجية التي يضعها افلاطون على لسان «الغريب»، وهو يلقي درسه على سقراط الشاب، في محاورة «السياسي»: «إن هذا الكون الذي نحن فيه، تارة يوجه الإلّه مساره ويتحكم بدورته، وطوراً يتركه وشأنه... فيدور عندئذ على نفسه في الاتجاه المعاكس... آية ذلك ان البقاء في حالة واحدة وبكيفية واحدة وفي حال من وحدة الهوية الدائمة أمر لا يعود إلا الى الموجودات الاكثر إلّهية. لكن طبيعة الجسم ليست من هذا القبيل. والحال أن الموجود الذي نسميه السماء والعالم، وإن يكن قد تلقى من خالقه جملة من العطايا الخيّرة، هو من مادة الجسم قُدّ. وبناء عليه، يمتنع عليه ان يبرأ كل البرء من التغير. ولكنه يتحرك بالمقابل، وبقدر ما أوتي من قوة، في المكان نفسه، وبالكيفية نفسها، وبأقصى ما يستطيعه من حركة مماثلة لنفسها. ومن ثم قيّض له ان يعرف الحركة الدائرية الارتكاسية، التي لا تبعده إلا أقل ما يمكن عن حركته الاصلية. لكن أما ان يكون هو من يدور على نفسه بصورة دائمة، فهذا ليس في مستطاع أحد آخر سوى ذاك الذي يوجه حركة كل متحرك، وهذا يمتنع عليه بحكم الناموس الألّهي أن يتحرك تارة في اتجاه وطوراً في اتجاه معاكس. وينجم عن هذا كله أنه لا يجوز القول لا بأن العالم يتحرك أزلاً أبداً، ولا بأنه يتلقى من الإلّه بصورة دائمة وكاملة كلتا حركتيه الدائريتين المتعاكستين، ولا بأنه يحركه أخيراً إلّهان ذوا ارادتين متعارضتين. ولكن كما قلت تواً، وذلك هو الحل الوحيد الذي يبقى، فإنه تارة يُسيَّر من قبل علة إلّهية مغايرة له، فيستعيد حياة جديدة ويتلقى من صانعه خلوداً مستعاداً، وطوراً يُترك لنفسه، فيتحرك بحركته الخاصة، وينكفىء على ذاته، وقد ارتفع عنه دفع غيره، في دورة عكسية»[١٦٦]. وقد يكون مفيداً أن نلاحظ أن ميكانيكا هذه الحركة الثنائية حاملة بحد ذاتها لحكم قيمة ولتفسير لأصول الخير والشر. فالحركة الاولى، ذات الأصل الألّهي، حركة نظامية ودائرية مثلى، بينما الحركة الثانية ـ ومصدرها العالم ـ هي حركة هذا العالم نفسه في انفلاته من انضباطه الألّهي وفي ارتداده العكسي عن مداره المثالي باتجاه سديميته الاولى التي لا ايقاع لها ولا نظام. وتلك هي عينها ثنائية الخير والشر: خير الله الذي هو نظام محض، وشر العالم الذي هو

---

(١٦٦) افلاطون: السياسي، ٢٦٩ و ـ ٢٧٠ أ. في المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

فوضى متدرجة بنسبة ابتعادها عن الضابط الآلهي. ولنترك الكلام مرة أخرى لـ «غريب» محاورة «**السياسي**» وهو يصف لنا مآل العالم بعد أن ترك «ربان الكون دفة القيادة»: «مع الهزة العنيفة التي ضربت العالم بتخبطه بين الاتجاهين المتعاكسين للحركة التي توشك ان تبدأ والحركة التي توشك ان تنتهي، وبعد ان استعاد قدراً من هدوئه، تابع مساره المعتاد، ضابطاً نفسه بنفسه ومسيِّراً ذاته بمحض سلطته، ومتذكراً بقدر الامكان تعليمات خالقه وأبيه، وعاملاً على تنفيذها بدقة في البداية، ثم بمزيد من الإهمال في النهاية. ومرد ذلك الى العنصر الجسماني الداخل في تكوينه والنقص الملازم لطبيعته الأصلية التي كانت فريسة لفوضى عظيمة قبل أن تتوصل الى النظام الكوني الحالي. وبالفعل، إنما من منظِّمه تلقى العالم أجمل ما فيه؛ ولكن من جبلَّته السابقة تنبع جميع الشرور وجميع المظالم التي ترتكب في العالم... وطرداً مع تصرّم الزمن وطروء النسيان تتعاظم هيمنة الفوضى القديمة فيه وتعود الى عتوّها السابق، فترجح كفة الشر كفة الخير رجحاناً عظيماً، الى حد يغدو معه مهدداً بأن يهلك هو وكل ما فيه. وإذ يعاين عندئذ الآله الذي نظَّمه الخطر الذي يحدق به، ويخشى عليه من الانحلال في الفوضى ومن الغرق في خضم التناقر اللامتناهي، يأخذ مكانه من جديد وراء الدفة، ويرمم ما تصدع أو انحلّ من الأجزاء في الفترة السابقة التي كان ترك فيها العالم لنفسه، وينظِّمه، ويقوّمه، ويعطيه المنعة الدائمة من الهلاك والفناء»[١٦٧]. ومع ان فكرة العناية الإلٓهية هذه تعقد (بصرف النظر عن طابعها الدوري في الاسطورة الافلاطونية) صلة وثيقة مع تلك التي ستطورها الديانتان التوحيديتان الكبيرتان اللاحقتان ـ وهذا دوماً بالاستمرارية مع فكر المشرق القديم لا بالقطيعة معه ـ فإن ما يستوقفنا في اسطورة «الغريب» هو تكرارها شبه الحرفي لما يعتبره مرسيا إيلياد من الثوابت البنيوية لجميع أساطير خلق العالم البابلية وهي: من جهة اولى «الطبيعة المزدوجة للكسموس بين مادة شبه إبليسية وصورة إلٓهية»، ومن الجهة الثانية «حنين هذه المادة الى سديميتها الاولى ومقاومتها للحركة الكسمولوجية» التي تريد ان تبثها فيها «القدرة الخلاقة والحكمة الآلهية»[١٦٨]. وبدون ان نطعن في تمثيلية افلاطون للثقافة اليونانية التي يقول الجابري ويكرر القول بأنها لا ترى الى الكون إلا «بعين العقل» ولا ترى فيه

---

(١٦٧) السياسي ٢٧٢ هـ ـ ٢٧٣ د، المصدر نفسه، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(١٦٨) مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، مصدر آنف الذكر، م ١، ص ٨٥.

«إلا العقل»[١٦٩]، فإننا سنلاحظ أن الكسمولوجيا الافلاطونية لا تردنا الى «العقل» المفترض لهذه الثقافة بقدر ما تردنا الى «إله» التصورات الميتولوجية والدينية لحضارات المشرق القديم التي تندرج الثقافة اليونانية وإياها في سياق استمرارية واحدة. ومهما يكن من أمر، فإن افلاطون لا يسمي حتى هذا الآله عقلاً كما سيفعل أرسطو من بعده. والحال أنه اذا كان المؤسس الأول للمثالية الفلسفية يحتفظ من مخطط اناكساغوارس بفكرته عن «الخاوس» على الاقل، فإن مؤسسها الثاني يرفض هذا المخطط جملة وتفصيلاً، وان احتفظ منه بمصطلح «النوس» بعد تعميده «إلهاً». ولا شك ان التعديل الذي يدخله أرسطو على مخطط اناكساغوراس عندما يقول ان «النوس إنما هو الله فينا»[١٧٠] ما كان ليروق للفيلسوف الاقلازوماني الذي قدم ذات يوم للمحاكمة، رغم حماية بريكليس له، بتهمة الإلحاد وإنكار الآلهة. ولكن أرسطو لم يكتف بتحويل «النوس» المؤلّه من علة آلية الى علة غائية للعالم، بل قال ايضاً بقدم هذا العالم وبقدم نظامه. وبعبارة اخرى، رفض فكرة «الخاوس». فانطلاقاً من مبدأ أسبقية الفعل على القوة، وهو المبدأ الذي بنى عليه ميتافيزيقاه كلها، اعترض أرسطو على جميع الفلاسفة المتقدمين عليه، بمن فيهم اناكساغوراس ووصولاً الى افلاطون، ممن قالوا بتولد العالم من «الخاوس» أو «الليل» أو «السديم الكلي» أو «اللاوجود». بل العكس بالضبط: فإن يكن من موجود أول، أو محرك أول بلغة ارسطو، فهو فعل محض، صورة بلا مادة، كمال مطلق بحكم سكونه ولا تغيره وعريه من المادة ووجوده الدائم بالفعل. وذلك هو الله، «الحي الازلي الكامل»، الذي لا تعريف له سوى أنه «عقل أعلى» هو ذاته موضوع ذاته: فهو «عقل يتعقل ذاته»[١٧١]. وباستثناء الاشتراك في الاسم، من الواضح أن «عقل العقل» هذا لا يتعرف نفسه في «نوس» اناكساغوراس الذي لقب ـ بحسب

---

(١٦٩) تكوين العقل العربي، ص ٢٠.

(١٧٠) أرسطو: التمهيد، الشذرة ١٠. نقلاً عن جان بيبان: افكار يونانية حول الانسان والله Idées grecques sur l'homme et sur dieu، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٧١، ص ٢٢٦. وقد يكون ثمة مجال هنا للإشارة الى التأويل الذي تقترحه حنة آرنت لقولة أرسطو تلك، والذي ترى بموجبه ان «النوس» في الثقافة اليونانية هو اسم لـ «العقل الآلهي» حصراً، بينما «اللوغوس» هو مَلَكة «العقل البشري» (انظر كتابها: حياة الروح La vie de l'esprit، المجلد الأول: الفكر La pensée، الترجمة الفرنسية، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٨٧، ص ١٥٧ ـ ١٥٩).

(١٧١) أرسطو: مابعد الطبيعة، ١٠٧٢ ب ـ ١٠٧٤ ب، مصدر آنف الذكر، ص ٦٧٨ ـ ٦٩٨.

رواية القديس إرانابوس ـ بـ «الملحد»[١٧٢] والذي كان يؤكد ـ بحسب رواية الاسكندر الافرديسي ـ ان «الآلهة لا تمارس على البشر ايه عناية إلَهية وأن الافعال الانسانية قاطبة هي من فعل الصدفة»[١٧٣]. وبديهي ان هذه العبارة الاخيرة تقودنا بعيداً عن نظرية «حكومة العقل للعالم» التي «لا تترك اي مجال للصدفة» بحسب هيغل المتكلم بلسان الجابري. ولكن كل العرض الذي قدمناه في هذه الفقرة الخامسة، والذي حاولنا قصارانا أن يأتي مقتضباً بقدر الإمكان، لا يدع مجالاً للشك في ان كل مأثور الفلسفة اليونانية، في شقها الايوني والاثيني على حد سواء، يقودنا بعيداً عن المخطط الاناكساغوري المزعوم الذي لم يلتزم به أحد من الفلاسفة قبلاً أو بعداً. ومع ذلك فإن اكثر ما يبعدنا عن المخطط الاناكساغوري هو المذهب الذي لم يأتِ الجابري بذكره قط في عرضه لنشوء مقولة العقل وتطورها في الثقافة اليونانية: عنينا المذهب الذري. فلئن يكن الفلاسفة الذين استعرضنا آراءهم الكسمولوجية يتفقون أو يختلفون مع اناكساغوراس تارة بصدد طبيعة المعطى الابتدائي وطوراً بصدد طبيعة قوة التدخل، فان اصحاب المذهب الذري يناقضون الكسمولوجيا الاناكساغورية في كلا الأسّين اللذين تنهض عليهما: العماء السديمي والعقل المشيع للنظام فيه. فلويقيبوس الأيلي أو الملطي، معاصر اناكساغوراس، وتلميذه ديموقريطس الأبدري قالا، بدلاً من «العماء» بـ «الخلاء»، وبدلاً من «العقل ـ النظام» بـ «الصدفة»، وبدلاً من العناصر الطبيعية والقوى الكيفية بجسيمات من طبيعة ميكانيكية خالصة هي «الذرات». وفي خط متابع لهما نفى أبيقور في وقت لاحق ان يكون الكون الأزلي واللامتناهي عرضة للتغير، وللنشوء والتطور، ولتدخل اية قوة خارجة له، سواء اكانت عقلاً ام إلَهاً: «لقد كان الكون على الدوام كما هو الآن وكما سيكون الى أبد الآبدين. فلا وجود لشيء يستطيع من خلاله ان

---

(١٧٢) دحض الهرطقات كافة، ك ٢، ف ١٤. نقلاً عن ديلز، ص ٦٦٨.

(١٧٣) في القدر: شرح الى ارستيد، ك ٢. نقلاً عن ديلز، ص ٦٤٨. والجدير بالذكر ان سقراط نفسه ـ رغم الدعوى الروبانية/ الجابرية عن «الثورة» التي قادها بالتلمذ عليه ـ تبرأ من إلحاد اناكساغوراس ومن إنكاره لألوهية الكواكب وأبدى في هذا الصدد عن ازدرائه «الكتبه التي تباع في الساحة العامة بدرهم على الاكثر» (افلاطون: «دفاع سقراط» ٢٦ د، مصدر آنف الذكر، ص ٣٨). وبالمناسبة، اذا كانت «كتب» اناكساغوراس لا تزال متوفرة بأرخص الأسعار لدى وراقي اثينا حتى سنة إعدام سقراط (٣٩٩ ق.م)، فكيف بادت هذه الكتب تماماً بعدئذ؟ ألا يعيدنا ذلك مرة أخرى الى عملية التريث الهلنستية والمسيحية التي قضت بالإعدام على تراث اناكساغوراس «الملحد» لصالح تراث المثالية الافلاطونية؟

يتحول، إذ لا وجود خارج الكون لشيء يستطيع نفاذاً اليه وإحداث تغيير فيه»[١٧٤]. والحال أن الجابري، بإحضاره أرسطو وبتغييبه ديموقريطس وابيقور، يحضِر ما كانت تحضره القرون الوسطى ويغيِّب ما كانت سلطاتها اللاهوتية تغيِّبه. والحال أيضاً ان الكسمولوجيا المنافسة للكسمولوجيا الأرسطية، والمتبذة من قبل الجابري كما من قبل سائر القيِّمين على المعرفة في العصور القديمة والوسيطة، وتحديداً منها كسمولوجيا ديموقريطس وابيقور الذرية، تظل هي «الاكثر مشابهة للكسمولوجيا الحديثة» وهي «الاقرب الى التصورات العلمية الحديثة»[١٧٥]. وبغضّ النظر عن الصلات المتينة التي تعقدها طبيعيات الذريين وكسمولوجيتهم مع الثورة العلمية الفيزيائية الكبرى للقرن السابع عشر التي سيرسيها نيوتن/ غاليله/ بويل على الجسيمية والخلائية والآلية، فإن اكثر ما يعنينا في التصور الذري القديم، المناقض جذرياً للمخطط الاناكساغوري كما يرسمه الجابري، أنه، بإخضاعه الكون لآلية الصدفة والضرورة العمياء، بعيداً عن تدخل أية عناية إلَهية أو عقلية مفارقة وعن أي تعليل غائي او كيفي، قد مثَّل في قلب «الثقافة اليونانية» قطيعة مع مقولة «العقل ـ النظام» ومع التصور الذي يعتقد مع ارسطو ـ «قمة الفلسفة اليونانية» ـ أن «الطبيعة بأسرها قابلة لأن يتعقلها العقل.. ذلك لأن العقل ـ بمعنى النظام ـ هو أساسها، ولأن من ينظر اليها بعين العقل لا يرى فيها سوى العقل»[١٧٦]. فليس من افتراض ينافي العقلانية العلمية كالافتراض بأن قوانين الطبيعة هي عين قوانين العقل. وما من عقل يشل البحث العقلاني العلمي في حقل الطبيعة كالعقل الذي يتوقع من الطبيعة ان ترد اليه، إذا نظر اليها بعينه، صورة نفسه. واذا كان من مضمون للثورة العلمية التي اجترحها الفيزيائيون الكبار للقرن السابع عشر فهو بالتحديد «القطع» مع مذهب العقل التأملي المتنرجس الذي لا يريد ان يرى الطبيعة في سديميتها وتحايثتها، في عمائها وواقعها، وبالاختصار، «**الطبيعة وفق مبادئها الخاصة**»[١٧٧]، بل يتخذها مجرد مرآة ليتملى انعكاسه عليها في بديع نظامه وتساوق مقولاته ويقينية قواعده. وبما أن صفحة هذه المرآة كانت قد تطابقت منذ ألفي سنة

---

(١٧٤) ابيقور: رسالة الى هيرودوتس، في ديوجانس اللايرتي، ك ١٠، م ٢، ص ٢٢٨.

(١٧٥) توماس كوهن: الثورة الكوبرنيكية La révolution copernicienne، الترجمة الفرنسية، منشورات فايار، باريس ١٩٧٣، ص ٤٦ ـ ٤٨.

(١٧٦) تكوين العقل العربي، ص ٢٠.

(١٧٧) كما يقول العنوان الثوري جداً في حينه لكتاب المفكر النهضوي برناردينو تليزيو: De natura rerum juxta propria principa.

ونيف مع صورة الكسموس كما انجز رسمها افلاطون وأرسطو بالإحالة الى عناية الإله الصانع وغائية «العقل ـ النظام»، فقد كانت المهمة الاولى للثورة العلمية للقرن السابع عشر، حتى قبل الشروع في بناء تصور نظري أو ميتافيزيقي جديد للطبيعة، هي تحطيم الكسموس اليوناني من حيث أنه بات، كإطار مرجعي، لعين العقل بمثابة غشاوة. عن تحطيم هذا الكسموس يقول المؤرخ الكبير للثورة الغاليلية ـ النيوتنية الذي هو اسكندر كواره: «إن زوال الكسموس او تحطيمه يعني ان عالم العلم، العالم الحقيقي، ما عاد يُنظر اليه أو يُتصور على أنه كل متناهٍ ومتراتب هرمياً، ومتمايز بالتالي كيفياً وأنطولوجياً، بل على أنه كون مفتوح، لا محدود، توحده فقط الهوية المتطابقة لقوانينه وعناصره الأساسية... وهذا يقتضي بدوره ان تزال ـ أو ان تطرد بقوة من الفكر العلمي ـ جميع الاعتبارات التي تتذرع بالقيمة والكمال والتساوق والمعنى والهدف، لأن جميع هذه المفاهيم، التي باتت ذاتية محضة مذّاك فصاعداً، لا يمكن أن تجد لها مكاناً في الأونطولوجيا الجديدة. وبعبارة أخرى، ان جميع العلل الصورية والغائية تنتفي كأنماط للتفسير من العلم الجديد ـ أو تنتبذ من قبله ـ وتستبدل بعلل فاعلية أو حتى مادية»[١٧٨].

والواقع أنه قد لا يكون كافياً، من وجهة نظر العلم الحديث تحديداً، بأن نتحدث عن تحطيم الكسموس اليوناني. فالعلم الحديث، ولا سيما منه ما يتصل بالكسمولوجيا التي أصابت في العقود الاخيرة تطوراً مذهلاً، قد حطم الكسموس الكوبرنيكي ـ النيوتني الذي ورث في القرن السابع عشر الكسموس اليوناني، بل هو في سبيله ايضاً الى تحطيم ـ وعلى كل حال الى تجاوز ـ الكسموس الأينشتايني الذي فرض نفسه ابتداء من مطلع القرن العشرين ـ من خلال نزع مركز الكون وتنسيبه ـ بديلاً عن الكسموس الكلاسيكي. عن هذه الثورة الكوسمولوجية المستمرة يقول إدغار موران الذي يمكن اعتباره هو نفسه، من بعض وجهات النظر، وريثاً لغاستون باشلار كـ «فيلسوف علمي»: «ينبغي علينا ان نغير عالمنا. فالكون الموروث عن كبلر وغاليله وكوبرنيكوس ونيوتن ولابلاس كان كوناً بارداً، متجمداً، من أفلاك سماوية، وحركات مستديمة، ونظام تام أتم، واتزان وتوازن. وعلينا الآن ان نقايضه بكون ساخن، من غيمة متقدة ملتهبة، وكرات نارية، وحركات غير قابلة للارتكاس، ونظام يخالطه اللانظام، وإنفاق، وهدر، واختلال

---

(١٧٨) الكسندر كواره: دراسات نيوتنية Études newtonniennes، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٨، ص ٢٩ ـ ٣٠.

توازن. لقد كان الكون الموروث عن العلم الكلاسيكي واحدي المركز. أما الكون الجديد فعادم المركز، متعدد المراكز... متفجر، متفتت. وما كان يؤلف العمود الفقري للكون ومعماره قد امسى أرخبيلات منجرفة في شتات عادم البنية. ولقد كان الكون القديم ساعة كبيرة مضبوطة أتم الضبط. لكن الكون الجديد غيمة متقلبة. الكون القديم كان يضبط الزمن ويقطّره. والكون الجديد يجرفه الزمن؛ فالمجرات هي نواتج، آناء في صيرورة متناقضة. فهي تتكون، وتترنح، وتتهارب، وتتصادم، وتتشتت. ولقد كان الكون القديم مشيّئاً. فكل ما هو كائن كان يشارك في ماهية أو جوهر أزلي؛ وكان كل شيء ـ من نظام ومادة ـ غير مخلوق وغير قابل للتبدل. ولكن الكون الجديد عادم الشيئية. ولا يستنفد هذا الواقع أن نقول فقط ان كل ما فيه هو في صيرورة أو تحول. بل ينبغي ان نقول إنه في الوقت نفسه، وفي كل آن، قيد تخلّق وقيد تكوين وقيد تحلل وتفسخ. ولقد كان الكون القديم يجد مستقراً مريحاً له في المفاهيم الواضحة المتمايزة من قبيل **الحتمية والقانون والوجود**. أما الكون الجديد فيطيح بالمفاهيم، ويجاوزها، ويفجرها، ويرغم الحدود الاكثر تناقضاً على أن تتقارن وتتعانق، بدون أن تفقد مع ذلك تناقضاتها في وحدة صوفية... ان كوناً إذن قد مات. انه الكون الذي لا يفتأ، منذ بطليموس، وعبر كوبرنيكوس ونيوتن وأينشتاين، يدور في مدار النظام. لكن الكون الجديد الذي يولد على مرأى منا ومبصر ما عاد يدور حول النظام... وهذا الكسموس الجديد لا يحمل لراصده سوى عدم يقين لا يطاق. فهو، وقد فقد مركزه، ما عاد يقدم أية نقطة استناد لرصده، ولا أي محور لتسجيل صيرورته فيه... وهذه الرؤية الجديدة للعالم تجعل السر ينبجس في قلبه بالذات. فهي تنفتح على المجهول، على ما لا يسبر له غور، بدلاً من ان تكبته وتعزّمه وتطرده. ولأول مرة لا تنغلق رؤية للعالم على نفسها، في اكتفاء ذاتي تفسيري. وتغير العالم هذا يجرنا الى أبعد بكثير من تغيير «صورة» العالم. فحتم أن يستجر تغيراً في عالم مفاهيمنا، وأن يضع موضع تساؤل ومراجعة المفاهيم/ المفاتيح التي كنا بها نفكر ونحبس العالم»(١٧٩).

- إن أول المفاهيم التي طردتها الرؤية الجديدة للعالم هو المفهوم المركزي في الرؤيتين القديمة والكلاسيكية للعالم: أي مفهوم **النظام**. فالكون، في جملته تقريباً، لا وجود له إلا في حالة شتات وعدم نظام. ذلك ان الكون، خلافاً للتصور القديم، ليس

---

(١٧٩) ادغار موران: المنهج La méthode، المجلد الأول: طبيعة الطبيعة La nature de la nature، منشورات لوسوي، باريس ١٩٨١، ص ٦١ ـ ٦٨.

عالماً من جليد وثبات، بل عالم من نار وتفاعل. وحسب التقديرات الراهنة للعلم، فإن الكون يتألف من خمسمئة مليون مجرة، وكل مجرة تتألف من مليار الى مئة مليار من الشموس. وكل شمس من مليارات مليارات الشموس عبارة عن كرة ملتهبة، قنبلة هيدروجينية هائلة قيد التفجر المستمر والمتراكب. والحال ان عالم النار والحرارة ليس عالماً نظامياً، بل عالم من انصهار وانفلاق وتفاعل مركب. والحرارة لها دوماً فاقدها: فرفيقها الدائم هيجان وغليان وشتات وفقدان وهدر ونزيف، أي **لا نظام**.

وهذا اللانظام ماثل في كل نسيج الكون: الاكبر والاصغر على حد سواء. فالشموس على صعيد الكون الاكبر حركة دائبة، وغير قابلة لأي قياس إلا بمليارات السنوات الضوئية، من انفجارات النجوم اشتعالاً وانطفاء، ومن تصادمات الافلاك، وتناطحات المجرات. واذا صح تشبيه الشموس بمحركات، فهي محركات انفجارية من طبيعة نووية، وقوتها الانفجارية مرتدة الى ذاتها في سلسلة لا متناهية من التفاعلات التي لا يمكن تعقلها إلا بمنطق الكارثة. فبالكارثة تتخلق الشموس، وبالكارثة تتفاعل وتنتشر، وبالكارثة تنطفىء. وفي ذلك الحريق الهائل الذي هو الكسموس بمليارات بؤره المشتعلة المنطفئة، تولد المجرات وتموت. وليس ما بين تقلص رحم الولادة وتشنج ساعة الاحتضار أي نظام أو أي قانون، بل فقط سورة جنون حرارية ليس لها من مثيل معروف للانسان، قبل تفجير الذرة، سوى سعار البراكين. وعلى صعيد الكون الاصغر فإن الذرة، التي هي في بناء الكون بمثابة الآجرّة، لا تعدو ان تكون شمساً لا متناهية الصغر وقيد تفاعل لا متناه بين الكتروناتها وبروتوناتها وفوتوناتها. فهي ليست نظاماً، بل «غيمة»، بل سديم قيد الانتاج الدائم والتنظيم الدائم لذاته. وعلى هذا النحو فإن كل ما في الكون، الاكبر والاصغر، «يتكلم بلغة الهذاء»[١٨٠]. وعلى هذا النحو ايضاً فإن النظام، في التصور الجديد للكون، لم يعد ملكاً. ولئن وجد، على نحو ما قيض له ان يوجد في النظام الشمسي، فوجوده نسبي لا مطلق، موضعي لا مركزي، مؤقت لا دائم. وعلاقته باللانظام ماهوية ان جاز التعبير: فالكون، باحتراقه وتحلله، ينتظم. وإنما عندما تبرد الحرارة أو تأخذ بالتناقص يتحول الكون من غيمة الى كسموس[١٨١]. فالغيمة تتصدع وتتقصف وتنفصم، ومن نثارها تتكون المجرات

---

(١٨٠) فرنسوا مير: حمّ النمو La surchauffe de la croissance، نقلاً عن إدغار موران، المصدر الآنف الذكر، ص ٦١.

(١٨١) تقدر درجة الحرارة البدئية التي كانت عليها غيمة الكون قبل أن تشرع بالابتراد والتقصف بألف مليار درجة ك.

البدائية، وهذه بدورها تتقصف، طرداً مع ابترادها، لتتولد منها المجرات، ومن المجرات الشموس البدائية، ثم النجوم، وهكذا دواليك. ولكن الابتراد ايضاً بداية انطفاء. والانطفاء بداية فناء. ومن النجوم، التي تصورتها الكسمولوجيا القديمة خالدة كالآلهة، ما ينطفىء حتى قبل وصول ضوئها الينا(١٨٢). واذا كان عمر شمسنا يقدر حتى الآن بأربعة مليارات سنة، واذا صح أنها الآن في منتصف عمرها، فإن النظام الشمسي، مثله مثل ابن آدم في الخمسين، يكون قد بدأ بنزول سلّم العمر من طرفه الهابط. واذا لم يكن للنظام من معنى خارج النظام الشمسي، فإن القدرة الحالية للعلم على التنبؤ لا تترك من خيار آخر غير توقع الانتصار النهائي للشتات واللانظام. فالنظام الذي كان في درجة الصفر قبل تخلّق النظام الشمسي سيعود على الارجح، وحسب الحالة الراهنة لمعارفنا، الى درجة الصفر مع انطفاء النظام الشمسي أو انفجاره. فالنظام إذن ظاهرة أقلوية في الكون. وتماماً كمولده، فإن مآله الى كارثة حرارية.

• والمفهوم الثاني الذي يستعيد اعتباره في التصور الجديد للعالم هو، بعد اللانظام، الصدفة. فالصدفة لا تعود ذلك الدخيل غير المرغوب فيه في نظام الكون الخاضع كله «للحتمية والضرورة» بحسب التأويل الجابري للكسمولوجيا الاناكساغورية التي يقال لنا بكل إعجاب وبكل دغمائية معاً انها «لا تترك أي مجال للصدفة». فالكارثة الحرارية لا تسدد ضرباتها، ان جاز التعبير، إلا بواسطة الصدفة. وبدلاً من ان تكون الصدفة تشويشاً للنظام أو شذوذاً مؤقتاً برسم التصفية العقلانية طرداً مع تقدم العلم، فإن الصدفة تحتل نصابها في التصور الجديد للكون كمنظمة للنظام وبانية للبنى. ولقد فرضت هذه «الصدفة المنظِّمة»(١٨٣) نفسها كمبدأ لتفسير الكون منذ ان خرج الكسموس من نطاق الميكانيكا السماوية ليدخل في نطاق الديناميكا الحرارية. وقد يقال ان الصدفة، بالتعريف، لا عقلانية(١٨٤). ولكن عندما يكون تخلّق الكون

---

(١٨٢) ان المدى الاقصى للتقدير في المستوى الحالي للعلم هو مليارا سنة ضوئية.

(١٨٣) التعبير لهنري آتلان، ودوماً نقلاً عن إ. موران في «طبيعة الطبيعة».

(١٨٤) يتخيل الجابري بسذاجة إبستمولوجية ان «الضرورة» مفهوم اكثر علمية وعقلانية من مفهوم «الصدفة». وهو في ذلك انما يحيي دغمائية القرن التاسع عشر التي كانت تتصور ان السببية هي القانون الاسمى للعقل البشري، مع ان الدراسات الانتروبولوجية والسيكولوجية والابستمولوجية الحديثة قد أثبتت على العكس أن اكثر ما يميز «العقلية البدائية» هو تمسكها الوسواسي بمبدأ السببية، وأن اكتشاف مقولة الصدفة يمثل تطوراً لاحقاً في تقدم العقل البشري، وانه كان لا بد من انتظار ثورة الحداثة الثانية في مطلع القرن العشرين لتستعيد فكرة الصدفة نصابها العلمي ولترث كمبدأ=

ثمرة لكارثة اولى وعندما يكون مآله بالكارثة ايضاً الى شتات نهائي، فإن العقلانية نفسها تبدو وكأنها مجرد فاصل في مسرحية تكوُّن الكون وانحلاله - وهي على كل حال مسرحية «شكسبيرية» يضجّ كل ما فيها بـ «الصخب والعنف». وانما انطلاقاً من رؤية جليدية للعالم كان يمكن لفيلسوف عقلاني كبير مثل هيغل ان يقول بكل طمأنينة: «انما عند السطح فقط تسود لعبة الصدف اللاعقلانية». ولكن في كون ناري ودائم السعار مثل الكون الذي أزاحت عنه النقاب الديناميكا الحرارية، فإن السطح هو وحده الذي يفسح مكاناً للعبة العقلانية. أما الأعماق فمستقرّ، كجهنم، للاعقلانية[185]. والواقع ان مؤلف «طبيعة الطبيعة»، الذي كان حذَّرنا من أن تغيير صورة عالم العالم لا بد أن يتأدى الى تغيير عالم مفاهيمنا، لا ينكر ان «الكون الجديد ليس عقلانياً»، ولكن ليضيف حالاً: «بيد ان الكون القديم كان أقل عقلانية بعد: فقد كان آلياً، حتمياً، بلا أحداث، بلا تجديد، أي بكلمة واحدة كان مستحيلاً. وصحيح أنه كان «معقولاً»، ولكن كل ما يجري فيه كان غير معقول البتة... فكيف ما كان يقع في الإدراك ان النظام الخالص هو الجنون الادهى، جنون التجريد، وان الموت الادهى هو الموت الذي لم يعرف قط الحياة؟»[186].

وقد لا يبقى علينا ختاماً سوى أن نضيف ان التصور العقلي النظامي للكون، في الوقت الذي يقطع مع التصور العلمي الحديث المكرّس على العكس لمقولة **اللاانظام**، لا يبقى متضامناً إلا مع التصور الديني للعالم. فاللاانظام - أي الفوضى بتعبير مرادف - مقولة متعارضة ونافية للعناية والخلق الإلهيين. وفي الوقت الذي تمثل فيه الصدفة قاعدة التكوين والتنظيم في الكسمولوجيا الدينامية الحرارية، فليس لها من مكان بالمقابل في الكسمولوجيا الثيولوجية إلا كشذوذ غير قابل للتعقل إلا بصفة **المعجزة** التي يكمن وراءها قرار إلهي استثنائي بالتدخل لقطع «مجرى العادة» والخروج على «النظام الكلي». وليس من قبيل الصدفة ان يكون التصور

= للتفسير الموقع الذي كانت تحتله فكرة السببية والحتمية في العقلية البدائية والطفلية، وذلك على ضوء كشوف الفيزياء الذرية والديناميكا الحرارية (انظر جان بياجه: مدخل الى الابستولوجيا التكوينية Introduction à l'épistémologie génétique، المنشورات الجامعية الفرنسية، م ٢، الطبعة الثانية، باريس ١٩٧٤، ص ١٦١ - ١٦٩.

(١٨٥) ان ازدواجية السطح العقلاني والأعماق اللاعقلانية تصدق على الارض نفسها بنواتها الملتهبة وقشرتها المبتردة. والحق ان البشرية، منذ أن تخلقت، لا تفتأ تحيا، مثل قطة تنيسي وليامز، فوق «سطح من صفيح ساخن».

(١٨٦) **المنهج**، م ١، طبيعة الطبيعة، ص ٦٢.

الكسمولوجي النظامي ـ الارسطي في المحصلة الأخيرة ـ قد ساد بلا منازع في الحضارتين الدينيتين الكبريين للعصور الوسطى: العربية الاسلامية واللاتينية المسيحية. فالعقل الارسطي هو بالتحديد «عقل/ نظام»، ولا وظيفة له سوى ان «يكتشف نفسه في الطبيعة التي هي ذاتها عقل... بمعنى نظام وقوانين»[١٨٧]. وعقل كهذا مرشح للتوظيف في خدمة لاهوت لا تقوم له قائمة ولا يستقيم له منطق إلا انطلاقاً من الاعتقاد بأن «هذا العقل الكلي الذي يتنزل منزلة الإله في الديانات التوحيدية» هو «الذي نظم كل شيء وأنه هو العلة لجميع الاشياء» في اطار «الضرورة الكلية التي تحكم جميع الاشياء والظواهر، حيث لا صدفة ولا امكان، بل قانون كلي شامل هو ذاته العقل الكوني»[١٨٨]. وبالمقابل، فإن العقل كما يتحدد نصابه في التصور العلمي الحديث هو عقل مطالب في المقام الأول، على صعيد الماكروفيزياء كما على صعيد الميكروفيزياء، بأن يتعقل «الجنون» و«منطق الكارثة» و«لغة الكون الهذائية». والحال أن الجابري، في محاكمته العقل العربي من منطلق المضادّة المزعومة مع العقل اليوناني، لا يكتفي بالاعتماد على تلك الحيثيات الزائفة التي يقدمها له تأويله المغلوط للوغوس هراقليطس ونوس اناكساغوراس، بل يوظف ايضاً في هذه المحاكمة العقل النظامي الأرسطي وكأن العقل العربي لم يكن على طريقته عقلاً أرسطياً، وكأن العقل الأرسطى ما زال هو عقل الحداثة حتى بعد أن غدا التحدي الاكبر لهذه الحداثة هو سبر أغوار **اللاعقل** الذي كان وراء تخلُّق الكون وانتظامه بدءاً من اللانظام في تلك الحالة الأقلوية، وربما الاستثنائية، التي تتمثل بنظامنا الشمسي. ترى أليس مباحاً لنا أن نستعير لغة هذه الحداثة لنقول ان سنة ضوئية تفصل بين مفهوم العقل شبه الفلسفي وشبه اللاهوتي كما لا يزال يداوره قلم الجابري وبين **العقل العلمي** بمفهومه الحديث؟

---

(١٨٧) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٨.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢١.

(٤)

تطور مفهوم العقل
في الحداثة الاوروبية

ليست لعبة الأضداد ثنائية بالضرورة ومغلقة. بل قد تكون ايضاً متعددة الاطراف، ومفتوحة.

فما دامت الاشياء تعرف بأضدادها، فإن دور ضد الضد في التعريف قد لا يقل أهمية عن دور الضد في تعريف ضده.

ورغم وجود هوة منطقية يحاول أن يقفز فوقها المثل القائل: «عدو عدوي صديقي»، فإن ضد الضد يجري تصوره، إن لم يكن بالضرورة المنطقية فبالضرورة النفسية، على أنه مطابق في الهوية لأي ضد آخر للضد.

والحال ان وحدة الهوية بين العقلين اليوناني والغربي هي المصادرة الابستمولوجية الكبرى التي يبني عليها الجابري مشروعه في «نقد» العقل العربي بالضدية معهما.

ووحدة الهوية هذه تفرض نفسها كنقطة انطلاق كما كنقطة وصول.

فإذا فرضناها نقطة انطلاق قلنا إن العقل العربي لا بد ان يكون ضداً للعقل الغربي بقدر ما هو ضد للعقل اليوناني باعتبار وحدة الهوية بين العقلين الاخيرين.

واذا فرضناها نقطة وصول قلنا: ما دام العقلان اليوناني والغربي واحدين في الهوية، فإن العقل العربي لا يكون ضداً لأولهما بدون أن يكون ضداً في الوقت نفسه، وبالقدر نفسه، لثانيهما.

وفي الحالين كليهما لا يستقيم للجابري مشروعه ما لم يدخل العقل العربي، بعد مقارنته السلبية بالعقل اليوناني، الى حلبة التباري مع العقل الغربي على الرغم من عدم التكافؤ المطلق: إذ ان العقل العربي يظل قابلاً في نهاية المطاف للمقارنة مع

العقل اليوناني ما دام الاثنان ينتميان الى فضاء عقلي متشابه هو فضاء العصور القديمة والوسطى، بينما شأن من يبغي قسر العقل العربي على الدخول في مباراة ظالمة مع عقل الحداثة الذي هو العقل الغربي كشأن من يود أن يعقد مقارنة في الجدوى الانتاجية بين سكة الفلاح الخشبية في القرون الوسطى والجرار الزراعي الآلي في القرن العشرين، أو مقارنة في الجدوى القتالية بين نبال الرماة النشّابة والصواريخ العابرة للقارات.

وليس ظلم هذه المقارنة بحد ذاته هو ما سيستوقفنا هنا، بل كونها مبنية، تماماً كما في المقارنة مع العقل اليوناني، على مغالطة إبستمولوجية، كما على مادة معرفية أصابها قدر من التحريف يصل - ولا نتردد في استعمال اللفظة - الى حد التزوير أحياناً.

أما المغالطة الابستمولوجية فتبدأ من السطر الاول من الفقرة التي ينتقل فيها الجابري، بعد الثقافة اليونانية، الى الحديث عن «التفكير في العقل» في الثقافة الاوروبية. يقول: «في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في اوروبا»[1]، أي في الاتجاه الذي يقول بمطابقة قوانين الطبيعة لقوانين العقل بحكم أن «من ينظر الى الطبيعة بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل». أما أعلام الفلسفة الاوروبية الذين يمثل بهم الجابري على هذا الاتجاه فهم - بترتيبه - مالبرانش وديكارت وسبينوزا وكانط وهيغل. وواضح للعيان هنا للحال ما **المسكوت عنه** في عملية إبراز هذا التيار الفلسفي. انه التيار **العلمي**، تيار نيوتن - غاليلو - بويل، الذي صنع الثورة العلمية الكبرى للقرن السابع عشر، والذي حطم الكسموس اليوناني من حيث هو بناء عقلي لعقل عاشق لذاته ووضع نفسه في مدرسة الطبيعة، معترفاً لها بسؤددها الذاتي، أي بأنها موجودة في ذاتها وبذاتها، وربما أيضاً لذاتها، وبأن سرها كامن فيها وفي قوانينها الخاصة التي هي برسم الاستكشاف، إن لم يكن بـ «العين المجردة»، فعلى الأقل بالعين التي تجردت من غشاوة الاطار المرجعي القديم الذي كان جعل من الطبيعة مرآة أو حتى بجرد ظل للعقل المتأله أو المستمد نوره على كل حال من الله.

ونحن لا ننكر ان فلسفة «الله - العقل - النظام» كما يمثلها بوجه خاص مالبرانش، وشقّ محدد من مذاهب ديكارت وسبينوزا وكانط وهيغل، قد سارت في

(١) تكوين العقل العربي، ص ٢٠.

«الاتجاه نفسه» الذي سار فيه فلاسفة اليونان الذين قالوا بـ «المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة»[٢]. ولكن ما نؤكده بالمقابل، وما يغيّبه الجابري، هو أن الحداثة الاوروبية، كما صنعها العلم الاوروبي، ما سارت في «هذا الاتجاه نفسه»، بل بالضبط في الاتجاه المعاكس له، أي الاتجاه الذي أنجز مع نظام المعرفة المتقدم عليه «قطيعة»، أو حتى «ثورة» بالمدلول الكوبرنيكي للكلمة، إذ أقر للطبيعة بمعقولية ذاتية ومستقلة، وبسببية طبيعية محايثة للظاهرات، أي بـ «قابلية هذه الظاهرات للتفسير بالقوى الطبيعية»[٣]. وباختصار، الاتجاه الذي أوجد للحداثة الاوروبية الوليدة مستوى اونطولوجياً وإطاراً مرجعياً جديدين للتفكير بعمله على استبدال فلسفة الطبيعة **بعلم الطبيعة**.

وقد دللت الفلسفة في القرن السابع عشر على خصوبة فائقة استجابة لتطور العلم هذا أو درءاً له سواء بسواء. فما كان لمثل تلك الثورة العلمية أن ترى النور وتنتزع الغلبة لو لم تمهد لها الطريق وتواكبها فلسفة تحدث تحولات موازية في الفضاء العقلي وتحدد لـ «العين المجردة» وجهة نظرها الجديدة أو تحول على الاقل دون الانبهار أو العماء المؤقت الذي يترتب على أي عملية نزع لغشاوة تطاول عليها الزمن وتقادم. ولقد تنبّه غاليليو نفسه الى أن استكشاف الطبيعة لا يتطلب بحثاً علمياً فحسب، بل يقتضي كذلك منطقاً جديداً وفضاء عقلياً جديداً، أو «ثورة ثقافية» كما قد نميل الى أن نقول بلغة القرن العشرين الايديولوجية. ومن هنا مطالبته: «ينبغي العمل أولاً على إعادة بناء أدمغة البشر»[٤]. ولكن ليس هذا هو الدور الوحيد الذي تضطلع به الفلسفة في لحظات التحول التاريخية أو المعرفية الكبرى. فبدلاً من أن تأخذ بيد «الثورة» وتسعى الى تطويرها من مستواها العلمي الاختصاصي الى مستوى معرفي شامل، فقد تعمل على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من أنقاض التصور القديم المنهار للكون. وبما أن مدار الثورة العلمية للقرن السابع

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣) جورج غوسدورف: **العلوم الانسانية والفكر الغربي**، المجلد الثاني: **أصول العلوم الانسانية**، مصدر آنف الذكر، ص ٤٤٨.

(٤) ان دور غاليليو في مولد الحداثة أخطر بكثير مما هو متعارف عليه. وبالمقارنة مع كوبرنيكوس يمكن القول انه حدث له ما حدث لكرستوف كولومبوس مع اميركو فيسبوتشي. فالقارة الاميركية التي اكتشفها الاول اعطي لها اسم الثاني. وبهذا المعنى فإن الثورة المسماة بالكوبرنيكية كانت في واقعها ثورة غاليلية. ولهذا أصلاً تعمد جورج غوسدورف ان يجعل عنوان ثالث اجزاء مشروعه الموسوعي عن تاريخ «العلوم الانسانية والفكر الغربي»: **الثورة الغاليلية La révolution galiléenne**.

عشر كان تحطيم الكسموس اليوناني المدرَّع بالدرع اللاهوتية للقرون الوسطى، فقد كان لا بد ان يوجد بين الفلاسفة من يهبّ لنجدة هذا الكسموس رأباً لتصدعاته أو إعادة بناء لها من خلال إعادة صياغة إشكالية العقل والنقل بما يماشي، أو على الأقل لا يصادم معطيات الواقع المعرفي الجديد. وتقدم الديكارتية، التي هي بلا شك أجلى تعبيرات الخصوبة الفلسفية للقرن السابع عشر، نمطاً لفلسفة لعبت الدورين معاً. فلئن أعادت الديكارتية الى الفلسفة سؤددها، فإنها لم تفصم عراها باللاهوت. ولئن جسّدت الديكارتية قطيعة مع السكولائية ـ أرسطية القرون الوسطى ـ فلقد أرست الأسس لسكولائية جديدة هي سكولائية الله ـ العقل الكلي. ولئن رد ديكارت الى الفلسفة توازنها المختل على امتداد القرون الوسطى، فجعلها تقف على قائمتي الآلهيات والطبيعيات معاً، فإنه بنى علمه الطبيعي الجديد على أساس تأملي ميتافيزيقي، لا على أساس تجريبي علمي. ولئن بشّر من خلال كوجيتوه المشهور بمولد الانسان، فقد أخرّ هذه الولادة قرناً ونصف القرن من الزمن بقسمته الثنائية العضال للانسان الى نفس وجسد، الى فكر وامتداد. ولقد كان الأمر على كل حال سيهون لو أن اختيار الجابري وقع فعلاً على لحظة ديكارت كلحظة تدشينية للحداثة الاوروبية.

✗ ولكن الجابري ما كفاه ان يبدأ تحقيبه للعقل الاوروبي الحديث **بالفيلسوف** ديكارت، **لا بالعالم غاليليو**[٥].

بل ما كفاه، حتى في داخل أسوار الفلسفة، أن يبدأ بمشرِّع العقل الميتافيزيقي الذي هو رينيه ديكارت، لا بمشرِّع العقل التجريبي الذي هو فرنسيس بيكون[٦].

---

(٥) منذ عام ١٧٦٤ نبّه فولتير، الذي كان يؤمن بأنه لا تقدم في المعرفة إلا بالاعتماد على «فرجار الرياضيات ومشعل التجربة»، الى تفوق غاليليو على ديكارت من حيث تمثيله للروح العلمي للأزمنة الحديثة: «إننا لن نعرف العلل الاولى إلا يوم نصير آلهة. أما ما هو معطى لنا فهو أن نحسب ونزن ونقيس ونرصد؛ تلك هي الفلسفة الطبيعية؛ ويكاد الباقي كله ان يكون وهماً. ومصيبة ديكارت أنه ما استشار، اثناء سفره الى ايطاليا، غاليليو الذي كان يحسب ويزن ويقيس ويرصد، والذي كان اخترع فرجار التناسب، ووجد ثقل الجو، واكتشف توابع المشتري ودوران الشمس حول محورها» (فولتير: **المعجم الفلسفي Le dictionnaire philosophique**، نقلاً عن ج. غوسدورف: **الثورة الغاليلية**، ج ١، ص ٣٤٩).

(٦) يقول جورج غوسدورف، صاحب اكبر مشروع ابستمولوجي معاصر لتاريخ «العلوم الانسانية والفكر الغربي»: «ان فرنسيس بيكون، بصيغته المشهورة: «الحقيقة بنت الزمن»، وبمنزع فكره التجريبي والاستقرائي... هو من يتبدّى بالأولى مؤسس الفكر الحديث، وليس ديكارت الذي تشكل=

بل اختار، داخل نطاق الديكارتية بالذات، ان يبدأ لا بمؤسس المذهب، ديكارت نفسه، بل بشارحه الاكثر انشداداً بأبصاره الى الماضي: نيقولا دي مالبرانش.

والحال اننا إذ نجد الجابري يضع الأب مالبرانش، الكاهن الاوراتوري الذي نذر حياته وفكره كليهما لخدمة قضية «الرؤية في الله»، في رأس فلاسفة «العقل»، فلنا ان نشتبه في أن هذا «العقل» ليس هو ذاك الذي كان يتهيأ لاجتراح «معجزة» الحداثة. ففلسفة مالبرانش نموذج مكتمل لـ «فلسفة دينية»، أي لفكر يقوم على المطابقة بين العقل والنقل. ولا يختلف على هذا التحديد لفلسفة مالبرانش أحد من مؤرخي الفلسفة. وبلسانهم يقول إميل برهييه: «يعتقد مالبرانش ان ما من شيء، اذا تأملنا فيه كما ينبغي، إلا ردّنا الى الله؛ وتلك هي خلاصة فلسفته: فلسفة دينية في جوهرها، أو بالاحرى فلسفة ترى ان الحياة بمقتضى العقل ليست إلا جزءاً من الحياة الدينية. . . وكل النظر الفلسفي والديني لدى مالبرانش تحكمه الدعوى التالية: إن العقل، او الكلمة الداخلية التي تنير تأملات الرياضي والطبيعي، هو هو الكلمة، ابن الله الذي تجسد من أجل خلاص البشر والذي يوزع عليهم النعم الآلهية»(٧). وقد حدد اندريه روبينه، وهو من المختصين في فكر مالبرانش ومحقق أعماله الكاملة، الدور التاريخي الذي اضطلعت به فلسفته على النحو التالي: «لقد كان مالبرانش لديكارت ما كانه اغسطينوس لافلاطون، وتوما الاكويني لأرسطو»(٨). ويصرف النظر عن المغالاة في حجم دور مالبرانش، الذي يُرفع على هذا النحو الى مستوى مؤسس الافلاطونية المسيحية والأرسطية المسيحية، فإن طبيعة الدور لا تخفي نفسها: فكما عمل القديس أغسطينوس على «تنصير» أرسطو، كانت مهمة الأب مالبرانش «تنصير» الديكارتية، بل «كثلكتها»، وذلك بقدر ما كانت الديكارتية، بميتافيزيقاها التي ردت الى العقل استقلاله وبفيزيقاها التي جعلت من الطبيعة مجرد آلة، تتبدى «وثنية» اكثر مما ينبغي. فالمهمة التي أخذها الأب مالبرانش

= وثوقيته الدوغمائية استمراراً للماضي السكولائي اكثر مما تبشر بالمستقبل. . . فالمشروع البيكوني يريد نفسه، على منوال الملاحين الذين شقوا الطريق الى أراضٍ جديدة، فكراً يركب المغامرة الى آفاق جديدة. وعلى حين أن لفلسفة ديكارت جواباً عن كل شيء، فإن فكر بيكون يضع كل شيء موضع سؤال» من تاريخ العلوم الى تاريخ الفكر De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée، منشورات بايو، باريس ١٩٦٦، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٧) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، مصدر آنف الذكر، م ٤، القرن السابع عشر، ص ٢٤١ ـ ٢٤٤.

(٨) اندريه روبينه: مالبرانش، في تاريخ الفلسفة: من النهضة الى الثورة الكانطية، بإشراف ايفون بيلافال، موسوعة لابلياد، منشورات غاليمار، باريس ١٩٧٣، ص ٥٣٥.

على عاتقه هي بالضبط ردّ الفلسفة خادمة للاهوت، وردّ الطبيعيات الى حظيرة الكسمولوجيا المسيحية باعتبارها مجرد «قراءة ثانية للالّهيات»[٩]. وهذا كله، وكما هو واضح للعيان، في سياق نكوص وردة الى ماقبل الديكارتية في عصر كانت تمسّ به الحاجة الى التقدم حثيثاً الى ما بعد الديكارتية. وما دامت المقارنة مع القديسين اغسطينوس وتوما الاكويني قد طرحت نفسها، فلنلاحظ أنه قد لا يكون من قبيل الصدفة أنه لم يجرِ تعميد الأب مالبرانش بدوره قديساً. ففي زمن اغسطينوس كانت الامبراطورية الرومانية بأسرها منخرطة في سيرورة التنصير، وفي زمن توما الاكويني كان العصر الوسيط الأعلى اللاتيني على وشك ان يهتدي الى خاتمة سعيدة لإشكالية التوفيق بين العقل والايمان تحت إمرة اللاهوت الذي احتل كل مساحة الفلسفة. أما في زمن مالبرانش في القرن السابع عشر فكانت المسيحية الغربية تقف لاهثة الأنفاس عند مفترق طرق: طريق كان أفضى في القرن السابق الى الانشقاق البروتستانتي، وطريق سيفضي في القرن اللاحق الى بدايات العلمنة وفلسفة الانوار والثورة الفرنسية.

ومن هنا مبعث الاستغراب عندما يقع اختيار الجابري على الأب مالبرانش دون سواه لتنصيبه ممثلاً أول لـ «الفلسفة الحديثة في أوروبا». ولعل كلمة «استغراب» لا تفي بالغرض. فعندما يستشهد الجابري بقول مالبرانش: «ان العقل الذي تهتدي به عقل كلي (. . .) عقل دائم وضروري (. . .). واذا كان صحيحاً ان هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله»[١٠]، فإننا نطور استغرابنا الى تساؤل وتشكيك: هل يعرف الجابري مالبرانش حقاً؟ وهل يعرف مدلول فلسفته ووظيفتها؟ وإجابتنا، بحكم التساؤل عينه، تميل الى ان تكون سلبية، وذلك لسببين: أولاً طبيعة الشاهد، وثانياً طبيعة فلسفة مالبرانش بجملتها.

وفيما يخص الشاهد، فلنصارح القارىء بأنه بدا لنا من البداية مشبوهاً. فالجابري يحيل قارئه في الهامش الى هذا المرجع: N. Malebranche: Recherche de la vérité. in. œuvres complètes. 7 volumes. vrin 1958. والحال ان عدم تعيين رقم الصفحة هو بحد ذاته مثير للشبهة، فكيف اذا كانت الإحالة الى جملة «الاعمال الكاملة» في سبعة مجلدات، ودون تعيين رقم المجلد؟ ومهما يكن من أمر، فقد رجعنا بدورنا

---

(٩) جورج غوسدورف: الثورة الغاليلية La révolution galiléenne (الجزء الثالث من «العلوم الانسانية والفكر الغربي»)، منشورات بايو، باريس ١٩٦٩، م ٢، ص ٧٠.

(١٠) تكوين العقل العربي، ص ٢٠.

الى «الاعمال الكاملة» لمالبرانش، وكانت مفاجأتنا أننا وجدناها في عشرين مجلداً، لا في سبعة مجلدات، ووجدنا ان كتاب «**البحث عن الحقيقة**» يحتل وحده المجلدات الثلاثة الأولى من المجلدات العشرين. ولكن الإشكال انحلَّ من تلقاء نفسه عندما استذكرنا سابقة صاحب مشروع «نقد العقل العربي» مع لالاند وقسمته المشهورة للعقل الى عقل مكوِّن وعقل مكوَّن. فالجابري كان أحال قارئه، كما أوضحنا في الفصل الاول، الى كتاب «**العقل والمعايير**» للالاند، مع ان المرجع الوحيد الذي قبس منه شاهده هو «**معجم اللغة الفلسفية**» لفوكييه. وعليه، فقد رجعنا مرة ثانية الى هذا المعجم، وبالتحديد الى مادة «عقل»، فوقعنا على الشاهد بحرفه: La raison que nous consultons est une raison universelle (...) une raison immuable et nécessaire (...); s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire, elle n'est pas différente de celle de Dieu. وسنلاحظ ان الجابري حافظ حتى على على نقاط الفراغ (. . .) بين السطور. وهذه «الأمانة» اضطره اليها كون فوكييه لم يحدد رقم الصفحة أو الصفحات التي اخذ منها شاهده، فضلاً عن عدم تحديده رقم المجلد. ولكن الجابري لو كان يعرف مالبرانش حقاً، ولو كان رجع الى كتابه «**البحث عن الحقيقة**» حقاً، لكان استغنى عن شاهد فوكييه المتخلخل والمأخوذ في الواقع، وعلى تقطيع، من ثلاث صفحات، ولاعتمد بدلاً منه شاهداً اكثر تماسكاً وأنطق دلالة، هو بالتحديد الشاهد الذي تستعيد فيه «إذا» الشرطية، المقحمة في نهاية شاهد الجابري ـ فوكييه على نحو ناشز وغير مفهوم، دلالتها السياقية: «إذا صح ان العقل الذي يشارك فيه البشر كافة كلي، واذا صح أنه لا متناهٍ، وإذا صح انه ثابت وضروري، فمن المحقق أنه لا يختلف عن عقل الله بالذات»[(١١)].

ولكن حتى اذا كنا اهتدينا على هذا النحو الى السر في نقاط الفراغ في شاهد الجابري، والى عدم تعيينه رقم الصفحة والمجلد بحكم عدم تعيين فوكييه لهما، فثمة نقطة تبقى عالقة، وهي إحالة الجابري قارئه الى أعمال مالبرانش الكاملة في سبعة لا في عشرين مجلداً. ولكن هنا ايضاً حسم معجم فوكييه الإشكال. فهذا المعجم كان قد صدرت طبعته الاولى عام ١٩٦٢، والى حينه لم يكن نشر أعمال مالبرانش الكاملة ـ الذي كان بدأ عام ١٩٥٨ ـ قد اكتمل، ولم يكن قد صدر منها سوى سبعة مجلدات هي تلك التي ذكرها فوكييه في لائحة مراجعه في آخر

---

(١١) مالبرانش: الاعمال الكاملة Œuvres complètes، البحث عن الحقيقة Recherche de la verité، المجلد الثالث، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٦٤، ص ١٣١.

معجمه. وبما ان مرجع الجابري كان الى معجم فوكييه هذا حصراً، لا الى الاعمال الكاملة المزعومة لمالبرانش، فقد فاته أن يتنبّه الى ان عدد مجلدات الطبعة الكاملة، في الفترة الفاصلة ما بين تاريخ صدور معجم فوكييه وتاريخ صدور «تكوين العقل العربي» (١٩٨٤)، قد أربى على العشرين. ومن خلال هذه «الهفوة» ـ وهفوات أخرى ستتكرر لاحقاً كما سنرى ـ فإننا لا نغالي اذا قلنا ان الانتحال في العمل الفكري يندر ألا يترك ـ هو الآخر ـ أثراً يشف عنه، ومنه يمكن الاستدلال الى مدى التلفيق في عملية التركيب «العلمي» للشواهد.

أما الدليل الثاني الذي يحملنا على ترجيح عدم معرفة الجابري بالهوية الحقيقية لفلسفة مالبرانش فنستمده من مقارنة هذه الفلسفة مع ما يبدو لنا مكافئاً لها، أو حتى مرادفاً، في الثقافة العربية الاسلامية. ومن هذا المنظور، وبدون الدخول في تفاصيل دراسة مقارنة ـ ليس هنا مجالها ـ لا نكتم القارىء اننا نميل الى ان نرى في مالبرانش غزالي المسيحية[١٢]. لا نقصد الغزالي الذي بدّع وكفّر الفلاسفة، بل الغزالي الذي «بلع الفلاسفة» ثم لم يشأ ـ خلافاً لقولة ابن العربي المشهورة ـ ان يتقيأهم إدراكاً منه ووعياً للدور الذي يمكن ان يضطلعوا به في خدمة الدين أصولاً وأحكاماً وعقائد ايمان. فليس منطقهم هو وحده الذي يمكن توظيفه في علم الفقه أصولاً وفروعاً، بل إلَهياتهم وطبيعياتهم نفسها قابلة «للتجيير» لحساب علم الكلام، جليله ودقيقه، اذا جردت مما تدعيه لنفسها من سؤدد ذاتي وأخضعت لقراءة «أشعرية» تزيحها، بالنسبة الى الآلهيات، من مستواها الميتافيزيقي «الذي إنما هو نظر في الوجود المطلق» الى مستوى لاهوتي هو «نظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجِد»، وبالنسبة الى الطبيعيات من مستوى النظر في «الجسم الطبيعي... من حيث يتحرك ويسكن» الى مستوى النظر فيه «من حيث يدل على الفاعل»[١٣]. وليست هذه الطريقة في تلبيس الفلسفة باللاهوت التي سماها ابن خلدون بـ «طريقة المتأخرين» من متكلمي «الملة» هي وحدها التي تربط ـ وإن في سياق تاريخي مختلف بكل تأكيد ـ بين الغزالي ومالبرانش، بل ان اللاهوتي

(١٢) اذا كنا نبدي هنا حذراً وتردداً في صياغة هذا الاجتهاد، فلنفرة منا من منطق الاستشراق المضاد السائد في الساحة الثقافية العربية المعاصرة والذي يستطيب أن يتحرى لكل إنجاز من إنجازات الفكر الغربي عن أصل عربي إسلامي. وفي هذا الباب تدخل أصلاً المعادلة التي يسرع العديد من الباحثين الى إقامتها ـ بدون مسؤولية علمية ـ بين شك ديكارت وشك الغزالي.

(١٣) ابن خلدون: المقدمة، مصدر آنف الذكر، ص ٥١٦.

الاوراتوري يدين للمتكلم الاشعري، كما سنرى، بدين مباشر يتصل بالمادة المعرفية بالذات. والحال أنه اذا كان الغزالي في نظر الجابري، كما سنرى لاحقاً، لا «حافر قبر» الفلسفة العربية الاسلامية فحسب، بل مؤسس أزمة «استقالة العقل» و«انكسار العقل» في الثقافة العربية الاسلامية الى حد تحميله مسؤولية «الجرح العميق» الذي «ما زال نزيفه يتدفق» الى اليوم من «العقل العربي»[١٤]، فكيف يجري تنصيب هذا الغزالي نفسه، وقد ارتدى بدلاً من جبّة الصوفي ثوب الكاهن الأوراتوري، ممثلاً للاتجاه الذي كرس في «الفلسفة الحديثة في اوروبا» سيادة «القانون المطلق للعقل البشري»؟[١٥].

ولكن حتى لا يبدو وكأننا نصادر على المطلوب فلنتساءل: اين تكمن غزالية مالبرانش أو أشعريته «المتأخرة»؟

انها تكمن بالضبط في السمة التي يعتبرها الجابري علامة فارقة وثابتة لفكر الغزالي من حيث هو بالتحديد الفكر الذي تجسَّد فيه «انتصار العقل المستقيل»: نفي السببية. فالجابري يقول ويردد القول: «مسألة واحدة أساسية بقي الغزالي فيها ضد الفلاسفة على طول الخط هي مسألة السببية. مسألة العقل ذاته»، فهي «أهم المسائل وأخطرها. . . فإنكار السببية إنكار للعلم»[١٦].

وليس هنا بالطبع مجال الدخول في مناقشة لهذا العسف في التأويل الذي يرى في موقف الغزالي من السببية نفياً لها وإنكاراً، وليس تعديلاً وإعادة صياغة ضمن نظام آخر للعقلانية اكثر مواءمة لنظرية الخلق التي تصدر عنها مختلف الفلسفات الدينية الكتابية. ولكن حسبنا أن نلاحظ، اذا اعتمدنا بدورنا التأويل نفسه، أن مالبرانش، المعطى له عمادة «الفلسفة الحديثة في اوروبا»، لم «ينفِ» السببية فحسب، بل «نفاها» بالمنطق نفسه وبالأدلة نفسها، وأحياناً بالأمثلة نفسها التي «نفاها» الغزالي بها. وصحيح اننا لا نملك دليلاً على ان مالبرانش قرأ الغزالي مباشرة، ولكن مؤلف «البحث عن الحقيقة» يستشهد في اكثر من موضع بكتاب ابن ميمون «دلالة الحائرين» وبكتاب ابن رشد «تهافت التهافت». والحال ان ابن ميمون

---

(١٤) تكوين العقل العربي، ص ٢٩٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٦) تكوين العقل العربي، ص ٢٨٨؛ وكذلك بنية العقل العربي، ص ٥٠٥.

ضمّن كتابه عرضاً نقدياً لاذعاً لنظرية المتكلمين والأشاعرة في الخلق الآلهي المستمر للاعراض، كما ان ابن رشد أدرج في رده على الغزالي مقتطفات كثيرة وموسعة من «تهافت الفلاسفة»، بما في ذلك النص الكامل والمطوّل للمسألة السابعة عشرة بتمامها، أي المسألة التي يتصدى فيها الغزالي لنقض فكرة الفلاسفة عن السببية.

وعلى هذا النحو، وتماماً كما رفض المتكلمون الاشاعرة فكرة «الطبع» أو «الطبيعة» التي تفعل من تلقاء نفسها، وفقاً للقوة التي ينطوي عليها كل جسم طبيعي ـ مما يعني فتح الباب على مصراعيه من جديد أمام المذاهب «الوثنية» ـ وقالوا بدلاً من «الطبع» بفكرة الخلق الإلّهي المستمر للأعراض سواء بواسطة طبيعية أو بدون واسطة طبيعية، تبعاً لغلوهم أو اعتدالهم في توكيد كلية القدرة الآلّهية، كذلك يؤكد مالبرانش: «ان الخلق لا ينقطع، إذ ليس حفظ المخلوقات من قبل الله سوى خلق متصل، سوى ارادة واحدة تستمر وتفعل بلا انقطاع. . . إذن ثمة تناقض في القول بأن جسماً ما يستطيع ان يحرك جسماً آخر. بل اكثر من ذلك: ثمة تناقض في قولك إنك تستطيع تحريك مقعدك. . . إذ لا وجود لأية قوة تستطيع نقله الى حيث لا ينقله الله، ولا ان تثبته أو توقفه حيث لا يوقفه الله، إلا اذا قرن الله فاعلية فعله بالفعل اللافاعل لمخلوقاته»[١٧].

ولئن يكن المتكلمون، في توكيدهم للفاعلية الآلّهية، قد ذهبوا الى ان ما يصدق على «الطبيعة»، التي هي من «جماد» أصلاً، يصدق حتى على الارادة الانسانية التي لا تستطيع ان تريد إلا أن يريد الله لها ان تريد، كذلك فقد نفى مالبرانش، من موقعه كديكارتي يقول بثنائية الروح (الفكر) والجسم (الامتداد)، ان تكون الإرادة البشرية جسراً واصلاً بين هذين الجوهرين إلا بقدر ما تكون هي نفسها جسراً للارادة الآلّهية: «لا وجود البتة لعلاقة ضرورية بين الجوهرين اللذين نتكوّن منهما. فكيفيات جسمنا لا تستطيع بفاعليتها الخاصة ان تغير كيفيات روحنا. بيد ان كيفيات جزء بعينه من الدماغ تقارنها دوماً كيفيات أو مشاعر لنفسنا، وهذا فقط نتيجة للقوانين الفاعلة لاتحاد هذين الجوهرين، أي بعبارة أوضح نتيجة للارادات الثابتة والفاعلة دوماً لصانع وجودنا. فليس ثمة أي علاقة بين جسم وروح. ماذا

(١٧) مالبرانش: الاعمال الكاملة، م ١٢ ـ ١٣، مطارحات في الميتافيزيقا Entretiens sur la métaphysique، تحقيق اندريه روبينه، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٧٦، ص ١٦٠.

أقول؟ ليس ثمة أي علاقة من هذا القبيل بين روح وجسم. بل اكثر من ذلك أقول: ليس ثمة أي علاقة من هذا القبيل بين جسم وجسم، أو بين روح وروح آخر. بكلمة واحدة، لا يستطيع أي مخلوق ان يؤثر على أي مخلوق آخر بفاعلية خاصة به... وعليه، من الواضح أنه ليس ثمة وجود، في اتحاد النفس والجسم، لأية رابطة أخرى غير فاعلية المشيئات الآلهية: مشيئات ثابتة، وفاعلية لا تُعدم أبداً مفعولها. الله إذن أراد ويريد بلا انقطاع ان تقترن اهتزازات الدماغ دائماً بالأفكار المختلفة للروح المتحد به. وهذه الارادة المستمرة والفاعلة للخالق هي التي تصنع بملء معنى الكلمة اتحاد هذين الجوهرين»[١٨].

وكما نفى المتكلمون الأشاعرة العلية الآلية لحركة الأجسام الطبيعية وسكونها وقطّعوا اتصالية الحركة الى أعراض مخلوقة ومتقارنة، كذلك ردّ مالبرانش من جديد قوانين تصادم الأجسام من المستوى الميكانيكي الذي نقلها اليه ديكارت الى مستوى إحيائي تأليهي، ولم يأخذ عن مؤسس المذهب فكرته عن الانسان الآلي إلا ليؤكد على حرمانه من القدرة الذاتية على الحركة وحاجته بالتالي الى «بطارية» العناية الآلهية. والمقارنة النصّية بين العِلمين الأشعري والمالبرانشي عن حركة الأجسام وسكونها تفرض هنا نفسها. يقول ابن ميمون في توصيف مذهب «جمهور الأشعرية» في الحركة والتحريك: «قالوا: ان الانسان اذا حرّك القلم فما الانسان حرّكه، لأن هذا التحرك وكذلك حركة اليد المحركة للقلم، بزعمنا، عرض خلقه الله في اليد المحركة، انما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم... وقالوا... إن عند تحريك هذا القلم خلق الله أربعة أعراض ليس منها عرض سبباً للآخر، بل هي متقارنة الوجود لا غير. العرض الاول إرادتي أن أحرك القلم، والعرض الثاني قدرتي على تحريكه، والعرض الثالث... حركة اليد، والعرض الرابع تحرك القلم. لأنهم زعموا ان الانسان اذا اراد شيئاً ففعله بزعمه، فقد خلقت له الارادة، وخلقت له القدرة على ما أراد، وخلق له الفعل... وهذه الإرادة المخلوقة... والقدرة المخلوقة، وكذلك الفعل المخلوق... كل ذلك أعراض لا بقاء لها، وانما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك، هكذا دائماً طالما القلم متحركاً. فاذا سكن فلم يسكن حتى خلق الله فيه ايضاً سكوناً، ولا يبرح يخلق فيه سكوناً بعد سكون طالما القلم ساكناً. ففي كل آن من تلك الآنات، أعني الأزمنة

---

(١٨) مالبرانش، المصدر نفسه، ص ٩٦.

الافراد، يخلق الله عرضاً في جميع أشخاص الموجودات من ملك وفلك وغيرهما، هكذا دائماً في كل حين. وقالوا إن هذا هو الايمان الحقيقي بأن الله فاعل»[١٩].
ويقول مالبرانش: «لنفرض ان الله يريد ان يوجَد فوق أرضية هذه الغرفة جسم بعينه، كرة على سبيل المثال. فها هي ذي قد وجدت. وليس ثمة اكثر قابلية للحركة من كرة فوق سطح. لكن جميع القوى التي يمكن تخيلها لا تستطيع زعزعتها، اذا لم يتدخل الله من أجل ذلك. فما دام الله يريد ان يخلق أو أن يحفظ هذه الكرة في النقطة أ، أو في اية نقطة أخرى... فإنه ليس لأية قوة أن تخرجها منها... وعليه، ان القوة المحركة لجسم ما إن هي إلا فاعلية إرادة الله التي تحفظه بالتتابع في امكنة شتى. وبناء على هذا الفرض لنتصور ان تلك الكرة حُرِّكت، وأنها لاقت في خط حركتها جسماً آخر ساكناً: ان التجربة تفيدنا ان هذا الجسم الآخر سيتحرك لا محالة، وطبقاً لنسب مرعية دوماً. والحال أنه ليس الجسم الأول هو الذي يحرك الجسم الثاني. هذا واضح بالمبدأ. إذ إن جسماً لا يستطيع تحريك جسم آخر بدون ان يشيع فيه القوة المحركة. والحال ان القوة المحركة لجسم محرَّك ليست سوى ارادة الخالق التي تحفظه بالتعاقب في امكنة شتى. انها ليست كيفية تعود الى هذا الجسم. فلا شيء يعود اليه من كيفياته. والكيفيات غير قابلة للانفصام عن الجواهر[٢٠]. اذن الأجسام لا تستطيع تحريك بعضها بعضاً، وتلاقيها أو تصادمها هو فقط علة ظرفية لتوزيع حركتها، وإنه لضرب من الضرورة أن يبث الله، الذي أفترضه فاعلاً دوماً، في الجسم المصدوم الفاعلية نفسها أو كمية من القوة المحركة مماثلة للقوة المحركة للجسم الذي صدمه... إذن ما الجسم المصدوم؟ انه جسم يحركه فعل إلٰهي... وهذا الفعل، هذه القوة المحركة لا تعود البتة الى الجسم. إنها فاعلية إرادة من يخلق الأجسام أو يحفظها دوماً بالتعاقب في امكنة شتى. ان المادة متحركة بالفعل. انها تملك بطبيعتها قدرة سلبية على الحركة، لكنها لا تملك قدرة ايجابية. انها لا تتحرك فعلياً إلا بالفعل المستمر للخالق. وهكذا لا يستطيع جسم تحريك آخر بفاعلية تعود الى الطبيعة... بل فقط بفاعلية القدرة

(١٩) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق حسين أتاي، طبعة مصورة، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤. وهذا النص يعرفه الجابري، وقد استشهد به في «بنية العقل العربي». وكل ما نستطيع قوله في هذا الصدد أنه لو كان يعرف المتكلم الاوراتوري معرفته بالمتكلمين الاشاعرة لما كان ضارباً على العقل العربي، في هذه النقطة على الاقل، بشيكات مسحوبة من رصيده أصلاً.

(٢٠) لنلاحظ ان «الكيفيات» هنا ترادف «الأعراض» عند المتكلمين.

الآلهية»[٢١].

واذا جئنا الآن الى المذهب الخاص الذي عرف به مالبرانش وكتب له الشهرة، مذهب العلل الظرفية، فإننا سنفاجأ بأن التطابق بينه وبين الغزالي في مذهبه عن «الحصول عنده لا الحصول به» يأخذ هنا طابعاً حرفياً. فالغزالي، كوريث مطوِّر للأشعرية، اقترح في رده على الفلاسفة، فكرة «الاقتران المطرد» بدلاً مما يقولون به من «اتصال سببي». فانطلاقاً مما «أطبق عليه المسلمون» من أنه «لا فاعل إلا الله»، رفض الغزالي فكرة «الطبيعة» التي توجب بذاتها «وجود شيء وعدم شيء». فالطبيعة من جماد، والجماد لا فاعلية له. ومن ثم فقد رفض فكرة «السببية الطبيعية» ـ لا فكرة السببية بإطلاق كما يقوّله الجابري ـ انطلاقاً من ان «الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسبَّبات» هو محض اقتران على «مجرى العادة» و«استمرار العادة»، وليس «اقتران تلازم بالضرورة». ومع أن مقولة «القانون الطبيعي» لم تكن فرضت نفسها باللفظ بعد في زمن الغزالي، فقد رفض ما هو بحكمها ومرادفها، أي مبدأ «الفعل بالطبع لا بالاختيار». ولم ينكر الغزالي ظاهرة «الاقتران» بحد ذاتها، بل انكر ان تكون «ضرورية»، إي بلغة عصرنا «قانونية»: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبَّباً ليس ضرورياً عندنا، بل كلُّ شيئان، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر». وصحيح أنه كلما لاقت النار القطن احترق، ولكن هذا هو «المشاهد» فقط، ودليل المشاهدة شيء ودليل الفاعلية شيء آخر. فاحتراق القطن ليس دليلاً على ان النار هي الفاعل ـ فلا فاعل إلا الله «بواسطة الملائكة أو بغير واسطة» ـ بل هو محض دليل على «مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه. . . والوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به»[٢٢]. والحال أن فكرة هذا الضرب غير المسبوق اليه من الفاعلية، «الفاعلية عنده لا الفاعلية به»، هي التي صاغها مالبرانش في مفهوم فلسفي ناجز: **العلة الظرفية**. فانطلاقاً دوماً من فكرة الفاعلية الإلَهية الحصرية أجرى مالبرانش تمييزاً بين فكرة السببية الطبيعية وفكرة اطراد

---

(٢١) مالبرانش: **مطارحات في الميتافيزيقا**، مصدر آنف الذكر، ص ١٦١ ـ ١٦٨.

(٢٢) أبو حامد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، حققه ووقف على طبعه موريس بويج، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت ١٩٨٢، ص ١٩٥ ـ ١٩٦. وقد صححنا جملة «بل كلُّ شيئان» التي وردت في الأصل ـ وكذلك في طبعة سليمان دنيا ـ «شيئين».

الاقتران أو التعاقب الذي نتوهمه قانوناً للسببية، مع انه ليس من «قانون» سوى «القضاء الآلهي» الذي اليه يعود احتكار الفاعلية والارادية معاً: «من الواضح أنه لا علاقة ضرورية البتة بين ارادتنا تحريك ذراعنا مثلاً وبين حركة ذراعنا. وصحيح أن ذراعنا تتحرك حينما نريد ذلك، فنحن على هذا النحو العلة الطبيعية لحركة ذراعنا، لكن العلل الطبيعية ليست البتة عللاً حقيقية. بل هي محض علل ظرفية لا تفعل إلا بقوة وفاعلية إرادة الله»[٢٣].

العلة الظرفية هي إذن علةُ «مناسبةٍ»، محض ظرف أو مساق تتجلى من خلاله وعنده أو بمناسبته الفاعلية الآلهية. وحتى نقرّب علة مالبرانش الظرفية هذه من لغة الغزالي وسائر متكلمي الاشعرية فقد يحسن ان نترجم La cause occasionnelle بـ «العلة الاقترانية». علة هي في حقيقتها وهمُ علةٍ، علة لا معلول لها وهي نفسها معلولة لعلة قاهرة لها، علة بلا علية ولا معلولية، علة لا تتقوّم في فاعل ولا يتولد عنها مفعول به، وكل اشتغالها ـ بالإحالة دوماً الى مقولات النحو ـ على مستوى المفعول فيه، أو المفعول معه بالاحرى. وعلى حد التعبير المكرور لمالبرانش «علة ما هي بعلة حقيقية»، لأنها عائدة الى عالم «ما تحت فلك القمر»، وعالم ما تحت فلك القمر ليس موطناً للعلل، بل هو بأسره معلول لله: «العلة الطبيعية ليست البتة علة فعلية وحقيقية، بل مجرد علة ظرفية... إذ لا وجود لقوى أو قدرات أو علل حقيقية في العالم المادي والحسي... ولا يكفي ان نقول ان الاجسام لا يمكن ان تكون عللاً حقيقية لأي شيء كان، بل إن أنبل الأذهان ترسف في عجز مماثل. فهي لا تستطيع أن تعرف شيئاً اذا لم ينرها الله، ولا أن تحس شيئاً اذا لم يغيرها الله. وهي عاجزة عن ان تريد شيئاً إذا لم يحركها الله»[٢٤].

وواضح للعيان ما هو المقصود بالعلة الظرفية: إعادة إدخال الفاعلية الالهية الى المجال الذي بدا وكأن السببية الطبيعية تطرده منها. ولكن تماماً كما ان الغزالي لم يرفض فكرة السببية من حيث هي اتصال ضروري بين العلة والمعلول، بل رفض فقط التفسير الطبيعي لهذه السببية دفاعاً منه عن الرؤية الدينية لعصره التي تتعقل الله ذاته باعتباره «مسبّب الاسباب»، كذلك لم ينكر مالبرانش مبدأ السببية، بل أنكر «تطبيعه» ورأى في هذا التطبيع وثنية جديدة تتهدد العصر ومسيحيته. واذا كان المنطق نظاماً للعقل على مستوى الخطاب، لا على مستوى الوقائع العائد أمر معرفتها

---

(٢٣) مالبرانش: البحث عن الحقيقة، م ٢، ص ٣١٥.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

ابتداء من الأزمنة الحديثة الى العلم التجريبي، فإن فكرة العلة المعدومة الفاعلية والمعلولة بدورها للمعلّل الأول للعلل لا تتبدى لا منطقية ولا معقولة، بل تندرج في سياق نظام بعينه للعقلانية هو نظام عقلانية العصر الوسيط. ولكن لهذا بالتحديد - وما دمنا بصدد مضاربة على العقل العربي - نقول ان الغزالي لا يصدمنا عندما يقول بـ «جواز خرق العادات» بقدر ما يصدمنا مالبرانش عندما ينفي «القوانين الطبيعية» مؤكداً أنه «لا وجود لطبيعة أخرى، لقوانين طبيعية أخرى سوى الارادات الفاعلة لله الكلي القدرة»(٢٥). فالغزالي يبقى ابن عصره، وعصره الذي سجل تراجعاً من المنهجية الفلسفية الى هيمنة الايديولوجيا الاشعرية، ما كان له إلا أن يتراجع بفكرة «القانون الطبيعي» نكوصاً الى مفهوم «مجرى العادة» أو «مستقر العادة» (بلغة ابن خلدون)، بدون أن يغلق الباب - هذا ان لم يفتحه على مصراعيه - أمام إمكانية **المعجزة** بوصفها «خرقاً لمجاري العادات». ولكن مالبرانش بالمقابل ما كان يقف على أرض مستريحة في عصره الذي شهد مولد «الثورة العلمية» الكبرى: فعينه كانت الى الوراء في عصر كان ينظر الى الامام. ومع ذلك، وعلى حين ستعطى لهذا الاخير - من قبل صاحب مشروع نقد العقل العربي - ريادة «الفلسفة الحديثة في اوروبا»، فإن الغزالي سيُحمَّل تبعة تدشين «مرحلة أخرى في الفكر العربي الاسلامي، بالمشرق خاصة، مرحلة التراجع والانحطاط التي سرعان ما ستعم باقي أرجاء الوطن العربي»(٢٦).

---

(٢٥) مالبرانش: **مطارحات في الميتافيزيقا**، ص ٩٦.

(٢٦) **بنية العقل العربي**، ص ٥٠٣. ولنصارح القارىء في نهاية هذه المقارنة أننا ترددنا ملياً في عقدها. فقد كان يبدو لنا، بناء على القراءة الجابرية للغزالي والمعزّزة بشاهد صريح، ان «طالب الحقيقة» الذي كانه الغزالي يختلف مع «الباحث عن الحقيقة» الذي كانه مالبرانش في نقطة جذرية لا تدع مجالاً لأية مقارنة مبررة بينهما. فإله مالبرانش إلّه محب للنظام ولا يتدخل لصنع المعجزة إلا بإرادة خاصة وجزئية معدِّلة لإرادته الكلية الدائمة. وبالمقابل، فإن الغزالي يبدو، بريشة الجابري، نصيراً شرساً لمبدأ «التجويز»، أي اللانظامية واللاقاعدة في الوجود، كما يبدو إلّهه إلّهاً ذا نزوات لا همّ له غير ان يثبت كلية قدرته بالخرق الدائم لمجاري العادات، وهذا الى حد تقويل الغزالي بأن «من وضع كتاباً في بيته فليجوِّز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاماً أمرد... ولو ترك غلاماً في بيته فليجوِّز انقلابه كلباً... واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول: لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس». والحال ان تدقيق هذا الشاهد المعزو الى الغزالي قد أثبت لنا ان الجابري يزيِّفه عليه، كما ان إدراجه في سياقه قد أبان هنا ان التجويز الذي يقول به الغزالي لا يتعدى تجويز الإرادات الإلّهية الجزئية والخاصة في مذهب مالبرانش، وان القاعدة عنده كما عند مالبرانش تبقى نظامية العالم «المستمر بجريان سنة الله». ولكن هذه مسألة تطول، وسيأتي تفصيلها في موضعه.

على طرفي نقيض من مالبرانش يقف سبينوزا. ليس فقط لأن مالبرانش نقده وشنّع عليه ووسمه بـ «الشقي سبينوزا» واكّد ان كتاباته توحي اليه بـ «القرف». وليس فقط لأن فلسفة مالبرانش «أصابت، على الرغم من قوة الخصوم، حظاً كبيراً جداً من النجاح، في مختتم القرن السابع عشر، لدى علية القوم، وفي الجامعات كما في جمعية الاوراتوار، وحتى لدى البندكتيين واليسوعيين»[٢٧]، بينما أدرجت الكنيسة مؤلفات سبينوزا في قائمة الكتب الممنوعة، ورمته السلطات الحاخامية بالهرطقة وأصدرت قراراً بحرمه وطرده من الطائفة اليهودية وباستنزال اللعنة عليه: «ألا فلا يغفر الله له خطاياه أبداً. ألا فليلفّه غضب الرب وسخطه ولتتأجج نارهما حول رأسه الى الأبد. ألا فلتحلّ عليه جميع اللعنات المحتواة في كتاب الناموس. ألا فليمحه الله من كتابه وليبعده عند هلاكه عن جميع أسباط اسرائيل، وليجعل كلأه من كل اللعنات المبان عنها في كتاب الشريعة»[٢٨]. بل ايضاً وأساساً، ودوماً من وجهة نظر الثورة العلمية الكبرى للقرن السابع عشر، لأن سبينوزا كان متقدماً على عصره بقدر ما كان مالبرانش متأخراً عنه.

ولكن لنسارع ايضاً الى التحديد بأن سبينوزا الذي نتحدث عنه ليس هو عينه الذي يتحدث عنه الجابري. وما ذلك لأنه يجعله، في نظرية العقل، متابعاً لخط سقراط وأفلاطون وأرسطو، مع ان سبينوزا نفسه سخر من «سذاجتهم» واكد ان «سلطتهم لا تزن عنده وزناً ثقيلاً»، وأنه لو كان يريد انتماء الى تراث لانتمى الى تراث «أبيقور وديموقريطس ولوقراسيوس. . . وأنصار الذرات»[٢٩]، أي بالتحديد الى ذرية الفلاسفة الذين استبعدهم الجابري من سلالة منظّري «العقل». وما ذلك فقط لأنه وضع سبينوزا في خط الديكارتيين واعتبر ان كل دوره هو توحيد «الجوهر» الذي قسمه ديكارت قسمته الثنائية العضال. بل أيضاً وأساساً لأن سبينوزا الذي يقدمه الجابري لقارئه هو سبينوزا المقلّمة أظافره و«المسحوب خيره» والمميَّعة حموزته في لغة فلسفية مجردة لا تعضّ على أي واقع، فضلاً عن أنها مكررة - من حيث لا تدري - في إنبيق التوماوية الجديدة التي ينتمي اليها صاحب المصدر الذي أخذ عنه الجابري.

---

(٢٧) اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، م ٤، ص ٢٦٤.
(٢٨) نقلاً عن بيير فرانسوا مورو: سبينوزا Spinoza، منشورات لوسوي، باريس ١٩٧٥، ص ٢١.
(٢٩) سبينوزا: رسالة الى هيغو بوكسل، في: الاعمال الكاملة، ترجمة شارل أبون، منشورات غارنييه - فلاماريون، باريس ١٩٦٤ - ١٩٦٦. م ٤، ص ٣٠٠.

ولكن لنبدأ أولاً بتثبيت تمام الفقرة التي يكرسها لسبينوزا صاحب مشروع «نقد العقل العربي»:

«أراد سبينوزا ان يتجاوز بصورة حاسمة تلك المشاكل ذاتها، فقال إن خطأ ديكارت كامن في القول بجوهرين اثنين، العقل والامتداد، هذا في حين ان الجوهر لا يمكن إلا أن يكون واحداً. وبما أن هذا الجوهر الوحيد علة لذاته ومتصور بذاته ـ وذلك بالتعريف ـ فإن كل ما سواه هو: إما صفة له (كالفكر والامتداد) وإما حال يتجلى فيها (كالحركة والجسمية). من هنا كان هو «**الطبيعة الطابعة**» (اي الله بالتعبير الديني) من حيث هو مصدر الصفات والاحوال، وهو «**الطبيعة المطبوعة**» من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها. فالعقل والطبيعة (أعني نظامها وقوانينها) مظهران لحقيقة واحدة، وإنما يخطىء الفكر البشري في أحكامه بسبب عدم إدراكه ادراكاً تاماً للضرورة الكلية التي تحكم جميع الأشياء والظواهر، حيث لا صدفة ولا إمكان، بل قانون كلي شامل هو ذاته «العقل الكوني» المحايث للطبيعة، المنظم لها، المتحكم في صيرورتها»[٣٠].

ان المرء ليتساءل ازاء هذا النص: لو كان هذا هو كل دور سبينوزا في تاريخ العقل، فهل كان يستأهل أن تفرد له فقرة على حدة في مشروع لنقد العقل العربي بالمقارنة الضدية مع العقل الغربي؟ ولكن حتى لا نظلم سبينوزا نفسه، أفلا يحسن بنا أن «نطور» التساؤل الى آخر ابسط منه وأشد فجعاً في آن معاً: هل يعرف صاحب مشروع نقد العقل العربي سبينوزا حقاً، أم أن معرفته به تحدها نفس حدود معرفته بنقيضه الذي هو مالبرانش؟

ان تدقيق الشاهد ـ ومع الجابري يمسي تدقيق الشواهد آمراً منهجياً ـ لا يدع مجالاً للشك: فالجابري لا يرجع الى سبينوزا نفسه، بل ـ بتصريحه ـ الى يوسف كرم في «**تاريخ الفلسفة الحديثة**»[٣١]. والحال ان القراءة التي يقدمها التوماوي الجديد الذي كانه يوسف كرم ليست «بريئة»، ولو معروضة على طبق كتاب «تدريسي» و«موضوعي». فمؤلف «**تاريخ الفلسفة الحديثة**»، الشديد الانتصار للفلسفة المدرسية

---

(٣٠) تكوين العقل العربي، ص ٢١.

(٣١) يحيل الجابري في نهاية الشاهد الى مرجعه بالقول: «راجع مثلاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٠٥ وما بعدها، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٧». وهذه الإحالة تقتضي منا بحد ذاتها ملاحظتين: فالجابري يقول «مثلاً» حيث كان يجب ان يقول «حصراً»، وفي إحالته الى «ص ١٠٥ وما بعدها» تهرب «ذكي» لأن الصفحة ١٠٥ هذه لا تشير الى نص محدد، بل فقط الى بداية الفصل عن «باروخ سبينوزا» بفقرته الأولى ـ المدرسية تماماً عن «حياته ومصنفاته».

كما أوصلها الى قمتها القديس توما الاكويني، يضع كل عصر «النهضة» الذي بدأت منه ومعه الفلسفة الحديثة بين قوسين باعتباره، في تقديره، عصر ردة و«ثورة على ما استحدث العصر الوسيط من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين»، وعصر «عودة الى الثقافة القديمة» من حيث هي بالتحديد ثقافة «تنضح بالوثنية من كل جانب»، وعصر تسويد لـ «نظرية جديدة في الانسان تقنع بما يسمى بالطبيعة وتستغني عما فوق الطبيعة»، وتسعى الى «سلخ الفلسفة عن الدين، أو بعبارة أدق. . . إقامة الفلسفة خصيمة للدين، والحملة على الفلسفة المدرسية بالتهكم على لغتها وبحوثها وطريقة استدلالها؛ بل الحملة على العصر الوسيط بجميع مظاهره، ورميه بالجهل والغباوة والبربرية». هذا فيما يتعلق بـ «خصائص عصر النهضة، وهي هي خصائص العصر الحديث الى أيامنا». أما فيما يتعلق بسبينوزا نفسه فإن مذهبه، الذي «يمثل أصدق تمثيل المذهب العقلي الحديث»، يصدر مثله عن «روحية عرجاء ناقصة»، «مذهب يؤله الطبيعة ولا يعترف بموجود شخصي (= إله شخصي) مفارق لها. . . مذهب كله مليء بألفاظ توهم ان لها مدلولات وهي لا تدل على شيء»[٣٢].

ونحن لا ننكر على مؤلف «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» توماويته الجديدة، فهذا حقه كمؤلف، وحتى كمؤرخ للفلسفة. ولكن المسكوت عنه الذي لا يمكن السكوت عنه بالمقابل هو تمرير الجابري لسبينوزا يوسف كرم على أنه هو سبينوزا «الحقيقي» و«الموضوعي». ذلك ان الجابري، في إعادة إنتاجه لشبح سبينوزا هذا، لا يلخص يوسف كرم فحسب، بل ينقل عنه حرفياً ايضاً ـ بحرف لفظه كما بحرف غلطه كما سنرى ـ من خلال تبنيه التمييز المشهور للطبيعة الى طبيعة **طابعة** وطبيعة **مطبوعة**. وبالفعل، عندما يقول لنا الجابري ان جوهر فلسفة سبينوزا يمكن في تعريف الجوهر بأنه هو «**الطبيعة الطابعة** (أي الله بالتعريف الديني) من حيث هو مصدر الصفات والاحوال، وهو الطبيعة المطبوعة من حيث هو هذه الاحوال والصفات نفسها»[٣٣]، فإننا نشعر وكأننا بالفعل أمام مذهب «مليء بألفاظ توهم ان لها مدلولات وهي لا تدل على شيء». بل نشعر ـ اكثر من ذلك ـ وكأن الحمولة

---

(٣٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، مصدر آنف الذكر، ص ٥ ـ ٧ و١٢٢.

(٣٣) قارن مع تعريف يوسف كرم: «ان الجوهر هو الطبيعة الطابعة اي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والاحوال، وهو الطبيعة المطبوعة أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والاحوال نفسها» (تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١١١).

الثورية لمذهب سبينوزا في وحدة الجوهر قد جرى إغراقها في بحر المصطلحات الفنية الذي لا يسبر له غور لسكولائية العصر الوسيط. والواقع، وخلافاً لما يفترضه شاهد كرم الجابري معاً، فإن التمييز بين «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» لا تعود أبوته الى سبينوزا، وليس من شأنه بحد ذاته أن يقدم المفتاح لفهم فلسفته. فنحن هنا أمام إشكالية سكولائية قالباً ومضموناً، ولها تاريخها المديد في مساجلات لاهوتيي العصر الوسيط. ومع ذلك، فإن هذه الإشكالية، في لفظها على الأقل، لم تكن من إبداع العصر الوسيط. صحيح ان يوحنا سكوتس اريجينا (٨١٠ ـ ٨٧٨) كان قسم الطبيعة الى طبيعة خالقة غير مخلوقة وطبيعة مخلوقة غير خالقة. وصحيح ايضاً ان ثمة تقليداً يعيد الى القديس توما الاكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) أبوة التمييز بين الطبيعة الطابعة من حيث هي الله والطبيعة المطبوعة من حيث هي مخلوقاته. ولكن صاحب «**الخلاصة اللاهوتية**» هو نفسه من يذكر أن «بعضهم» ـ أي ليس هو ـ «يجد نفسه منساقاً الى إطلاق هذا الاسم (الطبيعة الطابعة) على الله»[٣٤]. وبالفعل، يتردد المصطلح بغزارة في كتابات معاصره القديس يوحنا بونافنتورا (١٢٢١ ـ ١٢٧٤)، ومن بعده المعلم إكهارت (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧) ووليم الاوكامي (١٢٩٥ ـ ١٣٥٠). ويقترب من الحقيقة اكثر الاختصاصي في تاريخ فلسفة العصر الوسيط، هـ. سبيك، الذي ذهب في مقال مشهور نشره عام ١٨٩٠ في «**وثائق تاريخ الفلسفة**»، وتحت عنوان «أصل مصطلح الطبيعة الطابعة والمطبوعة»، الى أن المصطلح قد رأى النور منذ مطلع القرن الثالث عشر في الترجمة اللاتينية لكتاب ابن رشد: «**شرح السماع الطبيعي**». ولكنه إذ يقترب من الحقيقة اكثر، فإنه لا يصيب كبدها، لأن مصطلح «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» وارد فعلاً في كتاب **السماع الطبيعي**، ولكن ليس بقلم الشارح الاكبر، بل بقلم المعلم الأول. فأرسطو هو من يخصص في مفتتح الكتاب الثاني من «**طبيعياته**» فقرة لا تخلو ـ والحق يقال ـ من غموض حول جدلية الفاعل والمفعول في الطبيعة قائلاً بالحرف الواحد: «ان الطبيعة من حيث هي طابعة هي الانتقال الى الطبيعة بحصر المعنى أو المطبوعة»[٣٥]. ولا شك ان غموض الفقرة، الذي أعيى الشراح والمترجمين، هو

---

(٣٤) توما الاكويني: **الخلاصة اللاهوتية** La somme Théologique، منشورات CERF، باريس ١٩٨٤، المجلد الثاني، المسألة ٨٥، ص ٥٣٩.

(٣٥) ارسطو: **السماع الطبيعي** Physique، ١٦٣ ب، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة هنري كارترون، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الخامسة، باريس ١٩٧٣، م ١، ص ٦٢.

المسؤول عن اختفاء هذه الجدلية طيلة خمسة عشر قرناً وعدم معاودتها الظهور إلا مع تجدد وتوسع حركة الترجمة الى اللاتينية في القرن الثالث عشر. ومن التدقيق في سياق الفقرة، كما وردت في «**السماع الطبيعي**»، يُستدل بأن أرسطو نفسه ليس مبتدع ذلك المصطلح، بل هو يتحدث عن «الطبيعة بكلا معنييها» كما لو أن ذلك من سقط المتاع في عصره. وبالفعل، ان الفقرة بأسرها مخصصة للرد على الفيلسوف السفسطائي انطيفون الذي كان احتج، قبل أرسطو بنحو قرن، بأن طبيعة السرير هي الخشب لأننا لو طمرنا السرير في التراب وعاد، بفعل التحلل، يبرعم، لأنتش خشباً لا سريراً. والحال ان أرسطو يميز بين الأشياء الطبيعية والاشياء الصناعية: فالأولى ما مبدأ نموها وحركتها وسكونها كامن فيها، مثل الأنسان الذي ينجب انساناً والشجرة التي تنتج شجرة، والثانية ما مبدأ حركتها ليس فيها، بل في صانعها مثل السرير أو التمثال. فطبيعة هذين الأخيرين ليست الخشب أو البرنز، بل السريرية والتمثالية. وبعبارة أخرى، ان طبيعتهما تكمن في صورتهما لا في مادتهما. والطبيعة بحصر المعنى هي المطبوعة، أي تلك التي يكمن فيها مبدأ حركتها بالماهية، لا بالعرض. أما الطبيعة الطابعة فهي تلك التي لا تحوز فيها الأشياء المصنوعة صورتها إلا بالعرض لا بالماهية، مثل النجارة التي قد تجعل من خشب الشجرة سريراً أو مقعداً. ويدون ان نتورط اكثر من ذلك في شرح فكرة هي، في نص أرسطو، من الإبهام في منتهاه، فلنا ان نلاحظ ان ازدواجية الطبيعة الطابعة والمطبوعة لا تمتّ بصلة لدى المعلم الاول الى جدلية الله الخالق والطبيعة المخلوقة حسب التأويل الذي تلبسته الاشكالية في العصر الوسيط برؤيته الدينية. والحال ان عصر النهضة، الذي يتحدد بتمرده على القرون الوسطى، قد عاد يبثّ في الإشكالية حيوية جديدة من خلال توظيفها، على يد جيوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) بوجه خاص، في تأكيد الفاعلية الباطنة للطبيعة واستغنائها عن قوة تدخل من خارجها. ولئن تكن الإشكالية قد كرّست، في تأويلها الوسيطي، قسمة ثنائية عضالاً للطبيعة بين خالقة ومخلوقة، أو فاعلة ومفعولة، فإن تجلية سبينوزا لا تكمن في استعارته المصطلح، بل في قلب دلالته الى عكسها: من ثنائية وجود صميمة الى وحدة وجود مطلقة. يقول اختصاصي في فلسفة القرن السابع عشر في الشرح الكبير الذي وضعه في أكثر من ألف ومئتي صفحة على كتاب «**الاخلاق**»، وهو الكتاب الذي عرض سبينوزا في المقالة الاولى منه مذهبه الميتافيزيقي الجديد القائم على الوحدة الجوهرية بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وعلى المماهاة بالتالي بين الله والطبيعة من منطلق التأليه الطبيعي أو التطبيع الإلّهي سواء بسواء: «إن

تعبيري: **الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة**، تقليديان، ولكن لم تكن لهما البتة، في السكولائية الدارجة، دلالة واحدية الوجود التي أسبغها سبينوزا عليهما. فقد كانا لا يشيران الى اكثر من قدر من المماثلة بين الطبيعة والله، أو في أقصى الاحوال الى محايثة القوة الخالقة للكون المخلوق. ولئن أخذ بهما سبينوزا فلكي يتمكن من البيان عن التطابق بين الله وعالم أحواله بدون إنكار للفارق الذي يظل قائماً بينهما. فهذه الكلمة الواحدة الوحيدة: **الطبيعة**، المصاغة الصفة منها فعلاً وانفعالاً من مصدر فعلي واحد: طبع، تتيح له أن يفصح، بمنتهى القوة، عن وحدة الهوية بين الجوهر، تلك العلة الحرة، وبين أحواله، تلك المعلولات المجبورة. فهنا وهناك نجدنا بإزاء الطبيعة إياها في مظهرين متباينين، لأن جواهر الطبيعة هي.. في الواقع الصفات المقوِّمة لله نفسه، ولأن تعيّنات هذه الصفات هي.. الله نفسه، إذ إن كل ما هو في الله هو الله»[٣٦].

والواقع أن سبينوزا هو نفسه من يشير، في الصيغة المقتضبة التي وضعها بالهولاندية أولاً لمؤلَّفه الرئيسي باللاتينية عن **«الاخلاق»**، الى ان نقطة خلافه مع «التوماويين» السباقين الى القول بـ «الطبيعة الطابعة» هي كونهم يجعلون من الله، الذي يسمونه بهذا الاسم، «موجوداً خارجاً للجواهر كافة». والأصل عنده أن «الطبيعة كلية»، وأنه لا يجوز النظر اليها «إلا في كليتها»، لأنها «واحدة» وان تكن «لامتناهية»، ولأن أروع ما فيها أن «وحدتها تؤلف وتنوعها شيئاً واحداً»[٣٧].

ولعلنا نستطيع بدورنا أن نميز بين القسمة «التوماوية» والقسمة «السبينوزية» للطبيعة الى طابعة ومطبوعة بالقول إنها عند التوماويين وسائر السكولائيين قسمة واقعية، بينما هي عند سبينوزا مجرد قسمة في العقل. وبعبارة أخرى، إنها عنده قسمة اعتبار لا قسمة وجود. والوجود هو للطبيعة من حيث هي جوهر واحد ولا منقسم، والاعتبار هو لصفاتها. والانقسام في الصفات لا يستتبع انقساماً في الموصوف. والنزعة التقريرية اللاجدلية هي وحدها التي تستطيع ان تستحضر الى مقدمة الوعي قسمة الطبيعة الى طابعة ومطبوعة في الوقت الذي تستبعد الى مؤخرته كون هذه الطبيعة في الحالين هي الطبيعة[٣٨].

---

(٣٦) مارسيل غيرو: سبينوزا Spinoza، مونتايي، باريس ١٩٦٨، ص ٣٤٥.

(٣٧) سبينوزا: **رسالة قصيرة في الله والانسان وسلامة نفسه**، في **الاعمال الكاملة**، م١، ص ٥٨ و٨٠.

(٣٨) ان مثل هذا الإحضار لتعدد المحمولات والتغييب لوحدة الجوهر قد تكرر على مرأى من الجيل الذي ننتمي اليه عندما دارت، في زمن انحطاط الماركسية، مساجلات «حادة» حول قوام كل من البنية التحتية والبنية الفوقية مع الذهول التام عن مقولة «البنية» نفسها.

والواقع أن السير في ركاب يوسف كرم لا يتأدى بالجابري إلى إلباس سبينوزا ثوباً توماوياً، ولا إلى تأول مذهبه في وحدة الطبيعة تأولاً يعيد تأسيس الثنائية فيها فحسب، بل أيضاً إلى الغلط في التأويل من وجهة النظر التقنية الخالصة. فعندما يجعل الجابري من الطبيعة الطابعة «مصدر الصفات والأحوال» ومن الطبيعة المطبوعة «هذه الصفات والأحوال نفسها»، فإنه يكون من جهة أولى قد أعاد، ضداً على السبينوزية، بناء قطبية الله والطبيعة، وتأول العلاقة بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة إن لم يكن على أنها علاقة خالق بمخلوق كما يفعل يوسف كرم، فعلى أنها علاقة «المصدر» بما يصدر عنه. ومما يزيد الطين بلة من هذا المنظور كون التعديل الوحيد الذي ارتأى أن يجريه على التعريف الأصلي لمؤلف «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» هو إقامة مطابقة ترادفية بين الطبيعة الطابعة (الخالقة عند يوسف كرم) و«الله بالتعبير الديني». وإذ يعاود الله على هذا النحو انتصابه في مواجهة الطبيعة، فإن البقية الباقية من السبينوزية تضيع، من جهة ثانية، في عماء الخلط بين «الصفات والأحوال»، مما ينسف البناء المفهومي الذي شاده سبينوزا وبنى على أساسه ميتافيزيقاه. فعلى التمييز بين «الصفات والأحوال»، لا على الخلط بينهما كما في تعريف الجابري/ كرم، يقوم التمييز الاعتباري بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة. فالأولى هي مملكة الصفات حصراً، فيما الثانية مملكة الأحوال حصراً. وبلفظ سبينوزا نفسه، فإن «ما ينبغي فهمه من الطبيعة الطابعة هو ما هو في ذاته ومتصور بذاته، أي بعبارة أخرى صفات الجوهر التي تعبر عن ماهية أزلية ولا متناهية، أي الله... وما أعنيه بالطبيعة المطبوعة هو كل ما ينجم عن ضرورة طبيعة الله... أي جميع أحوال صفات الله من حيث هي منظور إليها كأشياء موجودة في الله، ولا يمكن أن توجد ولا أن تتصور بدون الله»[٣٩]. وكما هو واضح من النص فإن ثلاثة مفاهيم تتحكم ببناء الميتافيزيقا السبينوزية: الجوهر وهو ما هو في ذاته ومتصوَّر في ذاته، وهو المعطى المطلق واللامشروط؛ والصفة وهي ما ليس في ذاته، ولكنه متصوَّر في ذاته، وهي ما يمكن أن يقع تحت معرفتنا من محمولات الجوهر وما لا يعدو أن يكون حصراً سوى الفكر والامتداد؛ والحال وهو ما ليس في ذاته ولا متصور في ذاته، لأنه ليس إلا تعيناً متناهياً لإحدى صفتي الجوهر اللامتناهيتين، مثل التفكير والإرادة والشهوة والغضب وغير ذلك من الانفعالات التي يتعين فيها أو «يحل» الفكر اللامتناهي، ومثل الهيئة والشكل

---

(٣٩) سبينوزا: «**الأخلاق**»، المقالة الأولى، القضية ٢٩، الشرح، في **الأعمال الكاملة**، م٣، ص ٥٣.

والحركة وجملة الأجسام التي يتعين فيها أو «يحل» أيضاً الامتداد اللامتناهي. ولا شك أننا نتعرف هنا مفردات توما الاكويني والسكولائية الوسيطية. ولكن في هذه الحال كما في تلك لا يتبنى سبينوزا المصطلحات المتداولة في المجال الفكري الذي ينتمي إليه إلا بعد إعادة شغلها وتعديل دلالتها. فديكارت كان جعل من الفكر محمولاً رئيسياً أو صفة للجوهر النفسي، مثلما جعل من الامتداد محمولاً رئيسياً أو صفة للجوهر الجسمي. ولكن سبينوزا، إذا جعل من الجوهر واحداً ولا متناهياً هو «الله أو الطبيعة»، جعل من الفكر والامتداد صفتين لهذا الجوهر. أما ما كان عند ديكارت تعينات للجوهر من محمولات ثانوية أو أعراض وخواص من شكل أو حركة أو لون أو وزن أو انفعال أو حالة نفسية، فقد صار عند سبينوزا هو الحال.

وبديهي أن المهم في السبينوزية ليس هذا التوظيف التقني للمصطلح الدارج، بل حمولتها ـ تحت غطائه ـ من المضمون بالتضامن والمواكبة مع الثورة العلمية الكبرى للقرن السابع عشر. فالقول بأن الجوهر واحد وهو «الله أو الطبيعة»، وبأن محموليه الرئيسين هما «الفكر والامتداد»، قد أتاح لأول مرة في تاريخ الفلسفة، على العكس تماماً مما كان يسعى إليه ما لبرانش، إمكانية قراءة ثانية للالّهيات باعتبارهاهي نفسها طبيعيات. ولئن لم يكن شأن للفلسفة، منذ تأليه أرسطو للعقل، سوى التأكيد على أن المحمول الرئيسي، وربما الوحيد، للجوهر الآلهي هو الفكر، فإنه لم يجرؤ أحد قط في تاريخ الفلسفة، منذ انقطاع دابر الطبيعيين الايونيين والماديين الذريين، على أن يجعل من الامتداد محمولاً مشاركاً في الجوهر لله. فبالامتداد تكون الطبيعة المستبعدة بحكم «جسميتها» على مدى ألفي سنة من حقل تفكير الفلاسفة «الإلّهيين»، قد استعادت اعتبارها وتبدت في حلية جديدة وجليلة معاً بوصفها «جسم الله» اللامتناهي. وخارج هذا الجسم، الذي هو محل كل الوجود، لا وجود إلا للعدم، والعدم فرض مستحيل وعبثي. فالطبيعة لا متناهية، لا حد يحدها من خارجها، ولا خارجية لها أصلاً، وإن يكن الله هو مبدأ معقوليتها فهذا المبدأ كامن فيها غير مفارق لها: «الطبيعة تعرف بنفسها لا بأي شيء آخر. وإلى ماهية الصفات اللامتناهية التي تتألف منها. . . يعود الوجود، بحيث لا وجود خارجها لأية ماهية ولأيّ وجود، وعلى هذا النحو تكون الطبيعة مطابقة أتم المطابقة لماهية الله»(٤٠). وفي الوقت الذي ترفع هذه المطابقة القوام الاونطولوجي للطبيعة إلى مستوى الله

(٤٠) سبينوزا: «رسالة قصيرة. . .»، مصدر آنف الذكر، ص ١٦٢.

فإنها تؤسسهما معاً في محايثة مطلقة، على صعيد العلية كما على صعيد المعقولية. فأن يكون الله هو الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة معاً، فهذا معناه أن «العلة الأكثر مواءمة لله هي العلة المحايثة»، أي العلة التي تؤلف ومعلولها «كلاً واحداً»[٤١]، والتي لا تفصلها عن معلولها أية مسافة، والتي تتعين في معلولها تعين الجوهر في صفاته، والصفات في أحوالها. وما يصدق على العلية يصدق على المعقولية. فكما أن علّة الطبيعة تطلب فيها لا من خارجها، كذلك فإن «معرفة الطبيعة يجب أن تطلب من الطبيعة نفسها»[٤٢]. فما دامت الطبيعة «واحدة دوماً»، وما دامت قوانينها بدورها «واحدة دوماً في كل مكان»، فهذا معناه أنه «لا يمكن أن تكون هناك سوى وسيلة واحدة وحيدة لفهم طبيعة الأشياء، كائنة ما كانت: عن طريق قوانين الطبيعة وقواعدها الكلية»[٤٣].

إن هذه الإحالة، في معرفة الطبيعة، إلى الطبيعة ذاتها تؤكد أن قصب السبق في الانتماء إلى المجال العقلي الجديد الذي دشنته الثورة العلمية للقرن السابع عشر يعود بلا جدال إلى السبينوزية. ولكن حتى لو أقررنا لها بهذا التقدم على سائر المذاهب العقلانية التي تمخضت عنها الخصوبة الفلسفية للقرن السابع عشر، فإننا لا نكون أوفيناها حقها. فالسبينوزية لا تحفر بمعول العلم وتتخندق في خندقه فحسب، بل تتقدم أيضاً لاحتلال موقع أمامي وصدامي في المواجهة مع الرؤية اللاهوتية القديمة للعالم من خلال موقفها العلني من مسألة المعجزة. وفي هذه المسألة تحديداً يبرز من جديد تفارق السبينوزية مع المالبرانشية. فإلّه مالبرانش، رغم حبه للنظام، لا يحجم بين الحين والآخر عن خرق العادة أو القانون الطبيعي بتدخل من إرادته الجزئية بالتصالب العمودي مع إرادته الكلية المحدِّدة لنظام الطبيعة. وبالمقابل، فإن إلّه سبينوزا لا يفعل إلا وفق طبيعته الأزلية ومن داخلها. فإرادته لا تتغير، ولا بالتالي الأشياء. وهو لا يؤتي مفاعيله بحرية إرادته، بل بضرورة إرادته. وهو لا يؤتيها بغير ما هي كائنة عليه، ولا في نظام مغاير لما كانت ولما ستظل كائنة عليه. وبما أن قضاء الله ثابت وأزلي كوجوده بالذات، وبما أن كماله يقتضي ألاّ يقضي بغير ما قضاه، وعلى النحو عينه الذي قضاه به من الأزل، فإن قوانين الطبيعة لا تعود والحالة هذه سوى اسم آخر للقضاء الألّهي. كما أن تقييد القضاء الإلّهي للطبيعة لا

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٤٢) سبينوزا: **الرسالة اللاهوتية ـ السياسية**، في: **الأعمال الكاملة**، م٢، ص ١٣٩.

(٤٣) **الأخلاق**، مصدر آنف الذكر، ص ـ ١٣٤.

يعود إلا تقيُّداً من قبل الطبيعة بقوانينها الصادرة دوماً عن ضرورة أبدية. ولهذا فإنه «لا يحدث أبداً شيء مضاد للطبيعة»، إذ «لو حدث شيء في الطبيعة مناقض لقوانينها الكلية، لكان في ذلك نقض لقضاء الله وعقله وطبيعته». و«لو سلمنا بأن الله يفعل بعكس قوانين الطبيعة، لاضطررنا إلى التسليم أيضاً بأنه يفعل بعكس طبيعته الخاصة، وهذا هو العبث بعينه». وخلافاً لما يعتقده العاميّ والمتكلم، سواء أكان يهودياً أم مسيحياً أم مسلماً، فإن قدرة الله أظهر بنظام الطبيعة منها بالمعجزة: «فلا سبيل إلى معرفة ماهية الله ولا وجوده ولا عنايته بالمعجزات، بل أحسن ما يكون إدراكنا لها من خلال نظام الطبيعة الثابت والدائم». والمعجزة، إذا صح تعريفها بأنها «ما فوق طبيعية» أي خارقة لقوانين الطبيعة، لا تزيدنا معرفة بماهية الله، بل تزيدنا على العكس جهلاً بها، و«تجعلنا نشك بالله وبكل شيء» لأنها إنما تخرق النظام الثابت والدائم للطبيعة من حيث هو تعيُّن للقضاء الآلهي وتعبير عن ماهية الله الثابتة الأزلية اللامتناهية: «إذ لو حدث شيء في الطبيعة لا يتقيد بقوانينها الخاصة، لكان في ذلك نقض للنظام الضروري الذي أثبته الله أبد الآبدين في الطبيعة بمقتضى القوانين الكلية للطبيعة، ولكان بالتالي مناقضاً للطبيعة وقوانينها، ومن ثم فإن الايمان بالمعجزة قمين بأن يجعلنا نشك في كل شيء وبأن يتأدى بنا إلى الإلحاد». ومهما يكن من أمر، وخلافاً لما يعتقده العامي والمتكلم، فإن «المعجزة لا تحدث خارج الطبيعة، بل فيها»، وما يحدث في الطبيعة لا يمكن أن يكون «ما فوق طبيعي»، لأن كل ما يحدث فيها إنما يحدث بإرادة الله الأزلية والثابتة، مما يعني أنه «يحدث بمقتضى قوانين الطبيعة ونظامها» ولا يعني البتة أن «الطبيعة أمسكت عن الفعل أو أن نظامها قد خرق». والواقع أن قوانين الطبيعة، المطابقة للقضاء الآلهي، «كاملة وخصبة إلى حد لا تحتاج معه إلى أن يضاف إليها شيء أو يقتطع منها شيء». والمعجزة لا تتبدى معجزة، أي كأنها «شيء جديد» غير مسبوق إليه في الطبيعة، إلا بسبب «جهل البشر». وبعبارة أخرى، إن المعجزة «شيء طبيعي»، ولا بد من تفسيرها على أنها شيء طبيعي، أي على أنها، مثل سائر «الأشياء الطبيعية»، حادثة عن القدرة والقضاء الآلهيين، ومتقيدة بالتالي بنظام الطبيعة الثابت والدائم. وإذا كان العامي لا يعبد الله إلا «بحذف العلل الطبيعية وبتخيل أشياء متعالية على نظام الطبيعة»، فإن العاقل، أي الانسان الذي يعيش تحت سلطان العقل، ذلك «النور الآلهي» الذي هو «أكبر الهبات» و«الجزء الأفضل من كياننا»، يطلب عبادة الله بـ «علم الطبيعة» التي لم يخلقها الله عاجزة ولا أوجد لها قوانين عقيمة إلى درجة تتطلب تدخله في كل لحظة، بل جعل لها من القدرة

اللامتناهية ومن رحابة القوانين «بما يجعلها تتسع لكل ما هو متصوَّر بالعقل الآلهي»[٤٤]. وإذا كانت المعجزة لا تتجاوز القضاء الإلهي، ولا نظام الطبيعة، بل فقط الفهم البشري، فإن المهمة التي تقع على العقل الانساني في هذه الحال هي التحرر من جهله وقصوره وأخذ نفسه بالاجتهاد ليقترب بأكبر قدر مستطاع من فهم الأشياء على حقيقتها؛ وهذا يقتضيه، أول ما يقتضيه، إصلاح نفسه؛ وهي مهمة كان تصدى لها سبينوزا منذ مؤلفه الأول الذي أطلق عليه تحديداً اسم «**إصلاح العقل**»: «يجب قبل كل شيء التفكير بوسيلة لشفاء العقل وتطهيره بحيث يعرف الأشياء بنجاح، وبلا غلط، وعلى أفضل نحو ممكن»[٤٥].

وبالعودة إلى نص الجابري فإننا لا نلحظ فقط تغييباً تاماً لوجه سبينوزا هذا كمؤسس جريء لمذهب تطبيع الطبيعة، بل تنكيراً له كذلك خلف قناع العقلانية ما قبل الطبيعية، أي العقلانية التأملية المتعالية على الطبيعة والمنتمية إلى مثالية «العقل الكوني المحايث للطبيعة، المنظم لها، المتحكم في صيرورتها»[٤٦]. فهذا التأويل لمذهب سبينوزا لا يقحم عليه مفهوماً لم يقل به قط هو مفهوم «العقل الكوني» فحسب، بل يلغي السبينوزية من أساسها لأنه يؤسس فيها من جديد القطبية الثنائية التي جاهدت لتحرير التفكير الفلسفي منها من خلال تحولها الانقلابي من فكرة «الله و الطبيعة» إلى فكرة «الله أو الطبيعة». وصحيح أنه يقال لنا إن هذا «العقل الكوني» إياه «محايث للطبيعة»، ولكن هذه المحايثة **اللفظية** لا تلبث أن تنقلب حالاً إلى مفارقة **مفهومية** من خلال تأكيد الجابري على أن «العقل الكوني» هو «المنظم للطبيعة، المتحكم في صيرورتها»، مع كل ما يعنيه ذلك من تحويل في الحاكمية والفاعلية منها إليه ومن إدراجها من جديد في خانة المحكومية والانفعالية والسلبية. وإذا كان النص يجعل من سبينوزا على هذا النحو وريثاً مباشراً للمخطط الاناكساغوري المزعوم عن طبيعة عمائية وعقل منظّم، فإننا نملك ـ علاوة على روح المذهب القائم كله على فكرة أزلية الطبيعة وإزلية نظاميتها وأزلية القضاء الآلهي المتعين بها والمتعينة به منذ الأزل بدون «متى» ولا «قبل» ولا «بعد» ـ نصاً حاسماً يسفّه فيه سبينوزا موقف **العامي** الذي لا يستطيع، استناداً إلى مثل ذلك المخطط،

(٤٤) **الرسالة اللاهوتية ـ السياسية**، مصدر آنف الذكر، ص ٨٧ ـ ١٣٣.

(٤٥) سبينوزا: **رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل سبيل يجب اتباعها للوصول إلى المعرفة الحقة بالأشياء**، في: **الأعمال الكاملة**، م١، ص ١٨٥.

(٤٦) **تكوين العقل العربي**، ص ٢١.

إلا «أن يتخيل قوتين متمايزتين عددياً واحدتهما عن الأخرى: قوة الله وقوة الأشياء الطبيعية. . . وأن يتخيل [في الوقت نفسه] قوة الله شبيهة بقدرة جلالة ملكية، وقوة الطبيعة شبيهة بقوة هوجاء»[٤٧]. أما فيما يتعلق بالفعل الكوني «التدخلي»، الذي يقوم في نص الجابري بدور «الله» في تصور العامي الثنائي القطبية، فإن سبينوزا، الرافض لأي تدخل في الطبيعة من خارجها ولو في شكل معجزة، يسقطه من حسابه تماماً، ويؤثر أن يتعامل بدلاً منه مع عقل واقعي هو العقل البشري الذي لا سلطان له إلا من داخل سلطان الطبيعة لأنه ليس إلا جزءاً - وإن الأفضل - من الانسان الذي هو جزء يسير من الطبيعة: «إن الطبيعة لا تتحدّ بقوانين العقل البشري الذي لا موضوع له سوى خير البشر وحفظهم؛ فهي تنطوي على لا تناهٍ من قوانين أخرى تعود إلى النظام الأزلي لجماع الطبيعة التي ما الانسان إلا جزء صغير منها. وفي كل مرة يظهر لنا فيها شيء من الأشياء سخيفاً أو عبثياً أو رديئاً في الطبيعة، فمردّ ذلك إلى أننا نعرف الأشياء جزئياً فقط ونجهل إلى حد كبير نظام وتساوق الطبيعة بكاملها ونريد أن يكون كل شيء موجهاً لفائدة عقلنا؛ وهذا على حين أن ما يحكم العقل بأنه سيىء ليس سيئاً من منظار نظام الطبيعة وقوانينها بكليتها، بل فقط من منظار طبيعتنا وحدها»[٤٨].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار الثورة العلمية الجديدة التي سيعرفها مطلع القرن العشرين مع إلغاء أينشتاين لفكرة «الفضاء المطلق» ومع إلغاء هايزنبرغ لفكرة الموضوعية المطلقة في التجربة العلمية كما في نظرية المعرفة، فإن التجلية التي ينبغي أن تسجل لسبينوزا من وجهة النظر هذه هي تمهيده لإلغاء فكرة إطلاقية العقل من خلال توكيده على المشروطية البنيوية للعقل البشري بالنظام الكلي للطبيعة التي هو جزء منها: «لو أن الله صنع طبيعة الأشياء على غير ما هي عليه، لكان عليه أيضاً أن يعطينا عقلاً آخر»[٤٩]. وصحيح أن هذه المشروطية لم تتطور - وما كان لها أن تتطور - عند سبينوزا إلى تاريخية، ولكن التاريخية نفسها ماكان لها أن تصير بعداً قوامياً للعقل البشري لو بقيت مثالية «العقل الكوني»، الشارط لا المشروط، تحكم رؤية العقل البشري لتاريخه.

* * *

---

(٤٧) الرسالة اللاهوتية السياسية، ص ١١٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٤٩) سبينوزا: خواطر ميتافيزيقية، في: الأعمال الكاملة، م٤، ص ٣٧٦.

المشكل أنه عبر موشور هذه المثالية حصراً يصرّ الجابري أن يقرأ تاريخ العقل الغربي خلال خمسة قرون من «تطور» لم يفعل فيه أكثر من أن يراوح مكانه: «لقد بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على «القديم»، متمسكاً بفكرة «العقل الكوني» متصوراً إياه على أنه «القانون» المطلق للعقل البشري». وسواء نظر إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته مستقل عن فكرة الله، أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة، أو على الأقل المساوقة. ولقد انعكس هذا التصور حتى على اللغة، واللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني خاصة، حيث نجد كلمة RATIO (أو ما اشتق منها مثل كلمة RAISON الفرنسية) تعني في آن واحد: **العقل والسبب**. يقول كورنو: «إن كلمة RAISON (= عقل، بالفرنسية) تدل: تارة على ملكة للكائن العاقل، وتارة على علاقة بين الأشياء بعضها ببعض، بحيث يمكن القول إن عقل الانسان (أو العقل الذاتي) يتبع ويدرك عقل الأشياء (أو العقل الموضوعي)[٥٠]...».

ورغم ترداد كلمة «عقل» في هذا النص المقتضب، بالعربية والفرنسية واللاتينية، اثنتي عشرة مرة، فإن المحاكمة العقلية المباطنة للنص لا تبدو لنا «عقلانية» إلى هذا الحد، إذ تحكمها مغالطات أساسية ثلاث: ١ ـ على مستوى مفهوم «العقل الكوني»؛ ٢ ـ على مستوى المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة؛ ٣ ـ على مستوى المطابقة الجزئية الموضوعة على لسان كورنو بين «العقل الذاتي» و«العقل الموضوعي».

١ ـ فعندما يقول الجابري: «بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على «القديم»، متمسكاً بفكرة «العقل الكوني» متصوراً إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري»، فإنه، على «مجرى العادة»، لا ينطق بشيء إلا ليسكت عن شيء آخر. فالمنطوق به ههنا هو انتماء فكرة «العقل الكوني» إلى «القديم»، ولكن المسكوت عنه بالمقابل هو كون «العقل الكوني» موروثاً مباشراً، لا للأكاديمية أو المشائية الأثينية الوارثة للمخطط الأناكساغوري كما قد يفهم من سياق النص، بل للمدرسة الرواقية، وتحديداً الرواقية القديمة والوسطى. والحال أن ما من أحد من الفلاسفة الرواقيين كان أثينياً، ولا حتى يونانياً. بل جميعهم بلا استثناء كانوا «شرقيين»، أو بالتعبير الدارج يومذاك «آسيويين». وهذا بإجماع مؤرخي الفلسفة. فالرواقية، على حد تعبير برتراند راسل، هي «الأقل يونانية جوهرياً من أية مدرسة أخرى

(٥٠) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٠.

للفلسفة». وبدون أن ينفي وجود «تأثيرات كلدانية»، فإنه يجدد بأن «معظم الرواقيين الأوائل كانوا سوريين»[٥١]. وبدوره يؤكد شارل فرنر، في معرض حديثه عن الرواقية والابيقورية، إن «الفلسفة اليونانية، مباشرة بعد أرسطو، وجدت ممثليها الرئيسيين في العالم الشرقي»[٥٢]. ويتوسع عبد الرحمن بدوي فيقول: «ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصاًإذا لاحظنا أيضاً أن رؤساء المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية، فكأنهم قد نشأوا جميعاً في بيئة كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح. وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسي للحركة الفكرية في بلاد اليونان، واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الاسكندرية وروما المتزايد، فإنه يلاحظ كذلك ان رؤساء هذه المدرسة، وإن علّموا في أثينا، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفي مركز ثانوي بالنسبة إلى رؤساء المدرسة. فمن الناحية الجغرافية أيضاً نجد إذاً أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينا إلى الشرق»[٥٣]. أما أكثر من يتوسع في تفصيل المصادر «الشرقية» و«السامية» للرواقية - بدون أن يستتبع ذلك من طرفه حكم إدانة من طبيعة «استشراقية» - فهو إميل برهييه الذي يقول: «بقيت أثينا هي مركز الفلسفة، لكن ليس بين الفلاسفة الجدد أثيني واحد، ولا حتى إغريقي واحد من البر اليوناني؛ فجميع الرواقيين المعروفين بهذا الاسم في القرن الثالث (ق. م) كانوا من الأغراب والدخلاء، وقد قدموامن الأمصار الواقعة في أطراف الحضارة اليونانية وعند تخومها، وهي أمصار غير معنية بالتراث المدني المتمحور حول فكرة وحدة اليونان الكبرى، ومتأثرة بمؤثرات أخرى

---

(٥١) تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٢٧١.

(٥٢) الفلسفة اليونانية، ص ١٥.

(٥٣) موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٥٢٧، وكذلك، وبالحرف الواحد، خريف الفكر اليوناني، ص ١٠. أما بصدد حكم القيمة التبخيسي، في ختام النص فإننا، بغض النظر عن مضمون الحكم ومدى مطابقته للحقيقة التاريخية نتساءل: لماذا يغيّب ع. بدوي عن مجال الوعي الواقعة المضادة المتمثلة في أن أثينا نفسها ما صارت كما رأينا مركزاً مزدهراً للفلسفة إلا بفضل مهاجرة الفلاسفة إليها، ولا سيما من «الشرق» الإيوني و«الأسياني»؟ وستكون لنا عودة على كل حال إلى هذه المركزية الاثنية الأوروبية المؤسسة على «الجغرافية الفلسفية» والمعاد إنتاجها برسم جلد الذات، لأن الجابري نفسه كما سنرى سيتصدى لتحديد المصائر التاريخية للفلسفة ازدهاراً وانحطاطاً على أساس توازعها الجغرافي ما بين غرب وشرق، وتفارقها ما بين روما والأسكندرية.

غير المؤثرات الهلينية، وعلى الأخص الصادر منها عن شعوب مجاورة من عرق سامي. فزينون، مؤسس الرواقية، رأى النور في كتيوم، إحدى مدن قبرص، وهي المدينة عينها التي أنجبت تلميذه برسيوس، أما المؤسس الثاني للمدرسة، خريزيبوس، فمن مواليد طرسوس أو صولي من أعمال قيليقيا، كما أن ثلاثة من تلامذته، وهم زينون وانتباتر وأرخيدامس، ولدوا في طرسوس؛ ومن بلدان سامية قحة قدم هيرلوس القرطاجي، تلميذ زينون، وبوئيثيوس الصيدوني، تلميذ خريزيبوس؛ ومن جاء منهم من الأمصار القريبة هم اقليانتس الآسوسي (من أسوس على الساحل الايولي)[٥٤]، وتلميذان آخران لزينون، وهما أصفائيروس اليوسفوري ودونيسيوس الأرقيلي في بثينية على البحر الأسود؛ ومن الجيل الذي أعقب خريزيبوس قدم ديوجينس البابلي وابولودورس السلوقي من بلاد الكلدانيين البعيدة»[٥٥]. وهذا فيما يتعلق بممثلي الرواقية القديمة وحدهم ودون ذكر ممثلي الرواقية الوسطى الذين من كبار ممثليهم باناتيوس الرودسي وبوزيدونيوس الأفامي وانطيوخوس العسقلاني.

إن هذا الإلحاح منا على الأصول «الشرقية» للرواقية ليس الغرض منه تضميد أي «جرح نرجسي» عن طريق ممارسة مركزية إثنية مضادة. ولكن ما دامت كل الأطروحة المباطنة لمشروع «نقد العقل العربي» هي تأسيس «الشرق» - و«المشرق» المتفرع منه - في لاعقلانية تكوينية وبنيوية معاً، فقد بدا لنا ضرورياً التوقف ملياً عند تلك المدرسة من مدارس الفلسفة اليونانية - أي المكتوبة باليونانية - التي تبوأ فيها تراث العقل مكانة حملت «مؤرخ اللوغوس» الذي هو إميل برهييه على القول بأنه مع الرواقية «احتل العقل المساحة كلها وطرد كل ما ليس بضعة منه»، كما حملت في الماضي شيشرون، التلميذ اللاتيني لبوزيدونيوس السوري وانطيوخوس الفلسطيني، على القول بأنه مع الرواقية «اتخذت الفضيلة من العقل وحده مقراً»[٥٦].

والحال أنه في إطار «موناركية العقل» هذه طوّر مؤسس المذهب الرواقي زينون القطيني - نبي اللوغوس كما يصفه إميل برهييه - فكرة «العقل الكوني»، أي القانون الأكبر الحاكم للكون. فالعقل الكوني هو مهندس العالم ومعماره، وهو أشبه ما

---

(٥٤) أيرليا: المقاطعة الجنوبية الغربية من آسيا الصغرى.

(٥٥) تاريخ الفلسفة، م٢، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص ٣٧.

(٥٦) شيشرون: الاكاديميات الأخيرة، ك١، ف ٣٨، نقلاً عن إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، م ٢، ص ٨٩.

يكون بـ «زفس. . . القائد الأعلى لحكومة الكون» بحسب إحدى الشذرات القليلة المتبقية من تراث زينون. ونظراً إلى قلة هذه الشذرات وتفرقها، فلنترك لشارل فرنر، مؤرخ الفلسفة اليونانية من حيث هي «وعي العقل لذاته ووثوقه بحريته ولاتناهيه»، أن يعيد بناء المذهب الرواقي في «العقل الكوني»:

«إن العقل الكوني، الذي أحدث الأشياء طراً، هو الله، خالق العالم. . . وهذا الله هو في الوقت نفسه الماهية الجوهرية للعالم. إذ ليس العقل هو فقط المصدر الذي تجيء منه الأشياء، بل هو أيضاً الجوهر، الماثل في كل مكان، والذي منه جبلت الأشياء طراً. الله إذن ليس فقط المبدأ الخالق للعالم: بل هو العالم نفسه، في ماهيته الحقيقية، في وحدته التي لا تحول ولا تفسد. ولهذا يقول الرواقيون إن العالم جوهر الله بالذات. وما نسميه بالطبيعة، أي جملة الأشياء المتساوقة، أي الكون من حيث هو محكوم بمبدأ عاقل، ما هو سوى الله. . . والعقل الكوني هو القانون الذي يربط الأشياء كلها بعضاً ببعض، والذي لا يخرق أبداً. وهذا القانون يسمى القدر: فالقدر هو العقل الكوني من حيث هو علة الأشياء طراً، ومن حيث هو مولّد ترابط جميع العلل الجزئية. . . وهذا الترابط، الذي يقيمه العقل الكوني بين الأشياء، هو مصدر تساوق العالم. فمن خلال ترابط العلل يتحكم العقل بالأشياء وفق قواعد الكمال، ويجعل من الكون آية بديعة من الفن، يسهر بنفسه على صونها بثبات لا يتزعزع. ومن وجهة النظر هذه يأخذ القدر اسم العناية الآلهية. . فمن أي ناحية تفحصّنا الكون وعاينّا نظام العالم وجماله، تحتم علينا أن نستنتج بأنه محكوم على أبدع نحو من قبل عقل إلهي يسهر على خلاص الوجودات طراً»[٥٧].

وليس من العسير هنا أن نلاحظ أن هذا العقل الكوني الرواقي تصبغه صبغة دينية عميقة. ولكن هذا هو أيضاً واقع حال العقل الكوني الذي قالت به الفلسفة الأوروبية الحديثة، ابتداء بمالبرانش وانتهاء بهيغل الذي بلغت معه مثالية هذا العقل ذروتها. فالعقل الكوني عند مؤلف «**البحث عن الحقيقة**» غير قابل للتمييز عن الله نفسه فهو «مشارك له في الأزلية، ومشارك له في الجوهر»[٥٨]. وذلك هو أيضاً رأي كبير ميتافيزيقيي حكومة العقل: فالقول بأن «العقل يحكم العالم» ليس له عند هيغل سوى مؤدى واحد وهو «الله يحكم العالم» لأن «العقل، في تمثيله الأكثر

---

(٥٧) **الفلسفة اليونانية**، ص ١٨٤ ـ ١٨٧.

(٥٨) مالبرانش: **الأعمال الكاملة**، م ٣، ص ١٣١.

عيانية، هو الله»[٥٩]. وليس من العسير أيضاً أن ندرك طبيعة الوظيفة التاريخية المتوازية لهذا التألية العقلي الذي يربط، عبر جسر زمني يجاوز الألفي سنة، بين العقلانية الرواقية القديمة والعقلانية الأوروبية الحديثة. فالرواقية، التي تطورت في ظل امبراطورية الاسكندر المقدوني التي حققت أول وحدة عالمية في التاريخ، كانت تعكس وتلبي معاً الحاجة إلى توحيد على صعيد الفكر والروح موازٍ للتوحيد السياسي الذي فرضه الأسكندر على الشعوب[٦٠]. ونظراً إلى الطبيعة القومية والمحلية لجميع الالهة والأديان التي كانت سائدة آنئذ، وفي ظل غياب ديانة توحيدية كتابية من قبيل المسيحية التي لن ترى النور إلا متأخرة ثلاثة قرون، كان الإلّه الوحيد الذي يمكن أن يكون له بعد كوني حقّاً هو العقل. والحال أن هذه الحاجة إلى الكونية هي التي عادت ففرضت نفسها من القرن السابع عشر فصاعداً، وإن في سياق تاريخي مغاير. فالثورة العلمية الكوبرنيكية ـ الغاليلية، وما تأدت إليه من دمار للكسموس اليوناني ـ اللاتيني، ومن اهتزاز بالتالي في التصور الديني للعالم المتضامن مصيرياً مع صورة بعينها «للسماء»، قد أوجدت الحاجة إلى إعادة بناء عقلية لفكرة الله بحيث تعود إليها قوتها الاقناعية، بل الإلزامية، لبني البشر كافة، على تعدد اعتقاداتهم وأهوائهم وانتماءاتهم. فالعقل الكوني هو بالتعريف ما لا يمكن أن يختلف فيه اثنان. وفي زمن الاختلاف الذي هو زمن القطيعة المعرفية التي تمثلها كل ثورة جديرة حقاً بهذا الاسم، فإن الله لا يستعيد دوره كمبدأ هوية إلا بقدر ما لا تعود له من هوية سوى كونه عقلاً مطلقاً وكونياً. وذلك هو إلّه الفلاسفة الذي يريدونه بقوة العقل ملزماً للجميع بالتعارض مع إلّه الدين الذي لا يلزم سوى أتباعه.

٢ ـ إذا أتينا الآن إلى موضوعة «المطابقة» التي يجعلها مؤلف «**تكوين العقل العربي**» ـ بعد فكرة «العقل الكوني» ـ الأسّ الثاني الذي قام عليه «الفكر الأوروبي

---

(٥٩) هيغل: **دروس في فلسفة التاريخ**، ص ٣٩.

(٦٠) ربما كان خير من عبّر عن هذا الدور التوحيدي الموازي الذي كانت الرواقية مرشحة له هو فلوطرخوس الخيروني الذي قال في كتابه «**قسمة الاسكندر**»: «كتب زينون كتاباً في «**الجمهورية**» حقيقاً بكل الاعجاب، ومبدؤه أن البشر لا يجوز لهم أن يتفرقوا إلى مدن وشعوب، لكل منها قوانينه الخاصة؛ فالبشر جميعاً أبناء وطن واحد، إذ إن حياتهم واحدة والكون الذي يحيون فيه واحد... وما كتبه زينون في حلمه حققه الاسكندر واقعاً... فقد جمع كما لو في باطية شعوب العالم قاطبة... وأمرها بأن ترى في الأرض وطنها، وفي جيشه قلعتها الحصينة، وفي أهل الخير أهلها، وفي الأشرار أغراباً». نقلاً عن أميل برهييه: **الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ص ٨٨.

الحديث»، نجد أن المغالطة تتطور لتأخذ ـ لا نتردد في استعمال هذا التعبير ـ حجم الفضيحة. وذلك للاعتبارات الأربعة التالية:

الاعتبار الأول: خلافاً لما يفترضه مؤلف «**تكوين العقل العربي**» فإن المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة، أو بتعبير أدق وأكثر فلسفية بين العقل ونظام الأشياء، هو الأسّ الذي قامت عليه نظرية المعرفة التابعة، لا للفكر الأوروبي الحديث كما يدعي، بل تحديداً وحصراً للسكولائية اللاتينية، أي أرسطية القرون الوسطى. وقد كان يمكن لمؤلف «**تكوين العقل العربي**»، بالرجوع إلى تاريخ أو معجم مختص بالفلسفة الوسيطية، أن يتحقق من أن تعريف «الحقيقة» بأنها «المطابقة بين الأشياء والعقل» هي «واحدة من الصيغ الأكثر ذيوعاً» في تلك الفلسفة، إن لم تكن ـ هذا شأنها في أكثر الأحيان ـ «التعريف الأكثر تبسيطية والأكثر سفسطة وسذاجة بين تعاريف الحقيقة»[٦١]. وليس أدلّ على هذا النسب الوسيطي لموضوعة «المطابقة» من كونها لا يؤتى لها بذكر في التواريخ والمعاجم إلا باللاتينية ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS. وهي لا يؤتى لها بذكر أصلاً إلا منسوبة إلى القديس توما الاكويني. يقول مثلاً مؤلف «**الحقيقة**»، وهو كتاب مدرسي: «يتفق رأي الجميع على ما يبدو منذ أيام توما الاكويني في القرن الثالث عشر على تعريف الحقيقة بأنها **المساوقة أو المطابقة** بين العقل الذي يتصوّر الشيء و«الشيء» الذي يتصوره، بين الذهن والواقع»[٦٢]. والحال أنه إذا كان توما الاكويني هو بالفعل من شرّع لهذه الموضوعة وخصّها بـ «مسألة» على حدة هي المسألة السادسة عشرة من كتابه الأول من «**الخلاصة اللاهوتية**»، فإنه هو نفسه من يقر بمديونيته في هذا الموضوع لكثيرين تقدموا عليه ابتداء بالقديس أغسطينوس ومروراً بالقديس انسلم وهيلاريوس البواتياني وانتهاء بابن سينا واسحق الاسرائيلي[٦٣].

الاعتبار الثاني: ما دمنا أصلاً بصدد المضاربة على العقل العربي والتهويل عليه بمقولة «المطابقة» المعزوة أبوتها إلى العقل الغربي الحديث حصراً، فإن هذا الإحضار بقلم الاكويني لممثلي الفلسفة العربية الاسلامية في المجال التداولي للسكولائية

---

(٦١) إتين جلسون: **التوماوية** Le Thomisme، الطبعة السادسة المنقحة، منشورات فران، باريس ١٩٧٢، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٦٢) بيير كاهن: **الحقيقة** La Vérité، منشورات هاتيه، باريس ١٩٩٣، ص ٦.

(٦٣) القديس توما الاكويني: **الخلاصة اللاهوتية**، مصدر آنف الذكر، م ١، ص ٢٧٥.

اللاتينية يكتسب أهمية خاصة. نقول ذلك لا لأننا معنيون بحال من الأحوال بـ «مسك دفاتر» في المحاسبة الحضارية من منطلق مركزية اثنية مضادة تتغيا أن تعزو إلى الذات العربية الاسلامية إنجازات «الآخر» المنزل منزلة «الخصم» و«الضد»، بل اعتقاداً منا بأن المناقصة على العقل العربي كالمزايدة عليه لا يمكن، بحكم حمولتها المسبقة من الهوى المتحيز، إلا أن تنزع، ولو بصورة لا شعورية إن لم يكن عن جهل أصلاً، إلى تزييف المعطيات المعرفية وتحريف الحقيقة التاريخية، بل قلبها إلى ضدها كما في البند الذي نحن بصدده من مشروع «نقد العقل العربي». ذلك أن «المطابقة بين الأشياء والعقل» ليست بغير غريبة عن العقل العربي الاسلامي فحسب، بل هي من إنتاجه أصلاً. والشاهد هو القديس توما الاكويني نفسه الذي يقول في البند الثاني من المسألة السادسة عشرة إن إسحق هو من عرَّف الحقيقة بأنها «مطابقة الشيء والعقل»[٦٤]. وإسحق هذا هو إسحق بن سليمان الاسرائيلي المعروف بالكحال، وهو طبيب وفيلسوف عربي، يهودي الديانة ولد في مصر (نحو ٨٥٠ ـ ٩٣٢ أو ٨٦٥ ـ ٩٥٥) وعاش في القيروان التي كانت في حينه مركزاً هاماً للثقافة العربية الاسلامية[٦٥]. والتعريف مأخوذ من كتابه «**الحدود والرسوم**». وبما أن الأصل العربي لهذا الكتاب ضائع ولم يحفظ لنا الزمن سوى ترجمته العبرية واللاتينية، فإنه قد لا يكون لنا أن نعلم على وجه الدقة هل استعمل اسحق الاسرائيلي تعبير «المطابقة» أم تعبيراً مرادفاً من قبيل «الموافقة» مثلاً. ولكن بما أن اسحق الاسرائيلي، وهو «أول فيلسوف افلاطوني محدث في اليهودية»، لم يكن مفكراً مبتدعاً بقدر ما كان مصنِّفاً «مقمشاً»[٦٦]، فلنا أن نفترض أن تعريفه الذي ذاعت شهرته للحقيقة ليس من ابتكاره، بل هو مقتبس بالأحرى من المجال التداولي لثقافة عصره. والحال أننا بالرجوع إلى معاصر لإسحق الاسرائيلي يتمتع لا بصفة التمثيل فقط، بل بصفة الإنتاج أيضاً للثقافة العربية الاسلامية، مثل الفارابي (نحو ٨٧٠ ـ ٩٥٠ م)، فإننا

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٦٥) إن التأكيد على الصفة العربية والاسلامية معاً للثقافة كما للعقل في كل كتابنا هو من قبيل تغليب السمة الغالبة. فليس كل من شارك في بناء هذه الثقافة عربياً ولا حتى ناطقاً بالعربية، كما ليس كل من شارك في معمار هذا العقل مسلماً. فبالاضافة إلى غير العرب من شعوب البلدان المفتوحة، وهم الغالبية، مارست أقلية من غير المسلمين من يهود ونصارى ومجوس وصابئة فعاليتها الفكرية في الإطار عينه، إطار الثقافة العربية الاسلامية التي كانت للجميع بمثابة فضاء عقلي وأبستمولوجي مشترك.

(٦٦) جورج فاجدا: مدخل إلى الفكر اليهودي للعصر الوسيط Introduction à la pensée juive du moyen âge، منشورات فران، باريس ١٩٤٧، ص ٦٦.

نرى مصطلح «المطابقة» دارجاً بقلمه بوصفه «شريطة» اليقين ومعيار الحقيقة. يقول: «اليقين على الاطلاق هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس بكذا، ويوافق أن يكون مطابقاً... لوجود الشيء من خارج، ويعلم أنه مطابق له... فمعنى المطابقة... هو أنه اعتقاد النفس، إن كان موجباً، كان ذلك الشيء الذي من خارج، أعني خارج الاعتقاد، موجباً أيضاً، وإن كان الاعتقاد سالباً، كان ذلك الشيء الذي من خارج الاعتقاد سالباً... وقولنا: «ويُعلم أنه مطابق» إنما اشترط فيه لأنه قد يجوز أن يوافق وأن يكون مطابقاً له. فلا يشعر المعتقد أنه مطابق. بل قد يكون عنده أنه عسى أن يكون غير مطابق»(٦٧). كما أننا بالرجوع إلى مصنَّف مثل «تعريفات» الجرجاني، هو بمثابة سجل أمين للمفاهيم التي كانت رائجة في المجال التداولي لجملة الثقافة العربية الاسلامية، نستطيع أن نجزم بأن «المطابقة»، وليس أي مرادف آخر، كان هو المصطلح المتداول. يقول الجرجاني: «الحق في اصطلاح أهل المعاني هو الحكم المطابق للواقع.. ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب. وقد يفرَّق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع. وفي الصدق من جانب الحكم. فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع. ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه»(٦٨). ترى هل من حاجة، بعد هذه الشواهد، إلى أن نضيف بأن حال ناقد العقل العربي مع هذا العقل كحال من يرمي منازله بنبل سرقه في غفلة منه من جعبته، ثم يقول له شامتاً وهو كليم هزيم: ما كان لك أن تتصدى لنزالي، فلا أنت بنابل، ولا دراية لك أصلاً بفن النبال لا رمياً ولا صنعاً؟

الاعتبار الثالث: إذا كانت إشكالية «المطابقة» إشكالية وسيطية لاتينية وذات أصول عربية واسلامية، فهل في سياق استمرارية هذه الاشكالية، أم في سياق القطع معها يمكن تحديد نصاب الحداثة في مسيرة العقل الغربي؟ الواقع أن السؤال

---

(٦٧) الفارابي: **كتاب البرهان وشرائط اليقين في**: «**المنطق عند الفارابي**»، تحقيق وتقديم د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت ١٩٨٧، ص ٩٨. وقد أكد جورج فاجدا، وهو الطويل الباع في الفلسفة اليهودية العربية، سَبْقَ الفارابي «الذي لا يحتمل نقاشاً إلى فكرة المطابقة بين العقل والأشياء» كما وردت عند توما الأكويني، ووصف تعريف الفارابي بأنه، ضداً على جدل المتكلمين المسلمين واليهود معاً، «إرساء لمذهب عقلي جذري يضطلع فيه العقل، والعقل وحده، بدور الحَكَم على الحقيقة». راجع: «حول نظرية المعرفة عند سعديا»، معاد نشره في «**أمشاج جورج فاجدا** Mélanges Georges Vajda»، منشورات جرستنبرغ، هلدشايم ١٩٨٢، ص ١٤٨.

(٦٨) الجرجاني (علي بن محمد): **التعريفات**، مصور عن طبعة ليدن، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٨٥، ص٩٤.

لا معنى له معرفياً ولا ابستمولوجياً لولا تأكيد الجابري بأن الفكر الأوروبي الحديث ظل متمسكاً بإشكالية «المطابقة» تمسكه بفكرة «العقل الكوني». إذ إن الرجوع إلى أي كتاب في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث ـ ولو كان مدرسياً ـ لا يدع مجالاً للشك في أن هذا الفكر لم يرَ النور أصلاً إلا على ضوء تفجير إشكالية «المطابقة» ابتداء من القرن السابع عشر. وهذا في الأصل عامل آخر من عوامل الخصوبة الفلسفية لذلك القرن. فالقرون الوسطى قد استنامت ـ وهذا ما يجعل منها أصلاً قروناً وسطى ـ إلى إشكالية «المطابقة» وبنت عليها طمأنينتها ووثوقيتها. فما دام العقل مطابقاً للواقع، والواقع مطابقاً للعقل، فإن الدائرة مغلقة سلفاً، ولا حاجة للدهشة ـ قابلة الفلسفة ـ ولا للتساؤل ولا بالأولى للشك. فالحقيقة مطبوعة في العقل مثلما هي منقوشة في الواقع ومكتوبة في الكتب. ومن هنا فإن كل دور العقل، بالمعنى المعرفي للكلمة، هو التفسير. ومن هنا كان العلم الوسيطي بامتياز هو علم التفسير HERMÉNEUTIQUE، أي علم التعامل مع النصوص القديمة. وليس من قبيل الصدفة أن يكون الشك الديكارتي هو مفتتح الحداثة الأوروبية. فالشك، بغض النظر عن الجواب الذي أعطاه ديكارت له، يعني فتحاً لدائرة العقل من جديد، تماماً كما أن التجريب، الذي قال به ذلك المدشّن الآخر للحداثة الأوروبية الذي هو فرنسيس بيكون، يعني فتحاً لدائرة الواقع[٦٩]. وفي الحقيقة، إن استخدام الصاعق الديكارتي أو البيكوني في تفجير إشكالية المطابقة هو الذي سيحدد على امتداد قرون ثلاثة متتالية الايقاع التناوبي لنظرية المعرفة الأوروبية المتأرجحة كالنواس بين تغليب قطب العقل على الواقع أو قطب الواقع على العقل. فمن ديكارت ستتطور سلالة أنصار المذهب العقلي ممثلة بوجه خاص ببركلي وكانط وهيغل. ومن بيكون ستتطور سلالة أنصار المذهب الواقعي ممثلة بوجه خاص بلوك وهيوم وجيمس[٧٠]. ففي مطلع القرن السابع عشر، وفي العقد نفسه الذي انتهى فيه بيكون من تحرير كتابه

---

(٦٩) في الحقيقة، ورغم عودة الشهرة إلى ديكارت، فإن بيكون كان سباقاً أيضاً إلى التأكيد على وظيفة الشك كنقطة إنطلاق منهجية في المسار إلى اليقين: «إذا بدأنا في تأملاتنا باليقين انتهينا إلى الشك؛ إما إذا بدأنا بالشك وتحملناه بصبر لحين من الزمن، فسوف ننتهي إلى اليقين» (الأورغانون الجديد).

(٧٠) سنلاحظ عابرين أن الجابري في إعادة بنائه لتاريخ الفكر الأوروبي الحديث قد أسقط من حسابه تماماً سلالة التجريبيين الواقعيين، وقصّر عرضه الخطاطي على أقطاب المثالية العقلية (مالبرانش، كانط، هيغل). وهكذا تتكرر ـ تكراراً له حرلته الدلالية الأكيدة ـ بالنسبة إلى الفكر الأوروبي الحديث عملية الإقصاء والإستبعاد التي طالت، بالنسبة إلى الفكر الاغريقي القديم، ممثلي المذهب المادي من أمثال ديموقريطس وأبيقور كما كنا رأينا.

«الاورغانون الجديد أو توجيهات لتفسير الطبيعة (١٦٢٠) كان ديكارت عاكفاً على تحرير كتابه الأول: **«قواعد لتدبير العقل»** (١٦٢٦ ـ ١٦٢٨). وكما هو واضح من عنوان الكتابين، فإن نصير التجريبية في نظرية المعرفة قد أعطى «الطبيعة» المكانة التي أعطاها نصير المثالية لمقولة «العقل». وعلى هذا النحو، فإن «العقل» إذ وضع هذه المرة نفسه في موضع المقابلة والمعارضة، لا مع اللاعقل، بل مع «الطبيعة» و«الواقع»، أي مع «الأشياء» التي يعود التعامل معها إلى العلم الجديد حصراً، فقد أضحى المذهب العقلي، على ما في ذلك من مفارقة، هو بيت «اللامعقول» وملاذه. فإذا كان اللامعقول هو ما يعسر على العقل هضمه، فإن عسر الهضم الذي قد تصاب به معدة العقل ينشأ إما من طبيعة الغذاء الذي يساق إليها وإما من طبيعة إفرازاتها بالذات. وفي هذه الحالة الأخيرة فإن العقل الذي يغذي نفسه بنفسه قد لا يفترق كثيراً في المصير عن العقل الذي يلتهم نفسه بنفسه، وهو المصير الذي كان عرفه العقل اليوناني في القرون الأولى للميلاد بحسب النظرية المشهورة لكبير مؤرخي الهرمسية فستوجيير[٧١]. والحال أن العقل الفلسفي للقرن السابع عشر يقدم لنا نموذجاً نادراً على عقل مكوِّن ـ إذا شئنا هنا الرجوع إلى تمييز لالاند ـ منقسم على نفسه ثنائياً. فديكارت وبيكون يجمعهما معاً، كممثلين كبيرين لهذا العقل، رفضهما للعقل المكوَّن السائد والمتمثل بالسكولائية الوسيطية وبتراث أرسطو «الملتَّن» LATINISÉ. وبالمقابل، فإن بيكون وديكارت يفترقان في طريقين متعارضتين جذرياً في تصورهما للعقل كما ينبغي أن يكون. فعلى حين أن بيكون أراد أن يضع العقل في مدرسة العلم التجريبي والمنهج الاستقرائي، فإن ديكارت، القائل بنوع من استكفاء ذاتي للعقل، لم يرتضِ له من مدرسة أخرى غير مدرسة العقل ذاته بركيزتيها الاساسيتين: المعرفة التأملية والمنهج الاستدلالي. ورغم أن ديكارت كان هو نفسه عالماً ـ وهي ميزة لم يتمتع به قرينه الانكليزي ـ فإنه أصرّ على أن يستمد علمه من عقله أولاً، رائياً مثله الأعلى في العلم الهندسي بوصفه النموذج الأمثل لعلم عقلي محض، وغير مقرٍّ للتجربة إلا بدور تابع ومحصور بالاختيار بين نتائج الاستدلال في حال اختلافها وتعارضها فيما بينها. وعلى هذا النحو فإن ديكارت لا يكتفي بأن يعلن رفضه لـ «تجارب غاليليو كافة» (بدون أن

---

(٧١) وهي النظرية التي عرضها في كتابه المربع الأجزاء «وحي هرمس المثلث بالحكمة» والتي ستكون لنا إليها عودة مطولة.

يماري أصلاً في صحة نظريته حول حركة الأرض)[٧٢]. بل يبدي دهشته أيضاً من «أن يعكف أكثر الناس على دراسة عادات البشر وخاصيات النباتات وتحولات المعادن وما شابه ذلك من الموضوعات بمنتهى العناية والتدقيق، بينما لا يولي أحد منهم تقريباً اهتماماً للعقل، أي لذلك العلم الكلي» الذي «يبقى دوماً واحداً ومطابقاً لنفسه مهما اختلفت الموضوعات التي يعمل عليها والتي لا يتلقى منها من التنوع أكثر مما يتلقى نور الشمس من تعدد الأشياء التي ينيرها»[٧٣]. ذلك أن «العقل وحده هو المؤهل لإدراك الحقيقة»، وليس غير الاستدلال من طريق إلى «التيقن من حقيقة الأشياء»، وهذا إلى حد لا يتطلب من الأشياء سوى «حضورها العفوي» ومن العقل سوى «مرانه» ليكون مقتدراً على معرفة «كيف يمكن للشيء أن يستنتج من شيء آخر» و«ما الأشياء التي يمكن بدءاً منها استنتاج كل شيء آخر»[٧٤]. وهذا «التعداد» لما يمكن أن تدركه الطاقات البشرية يبدو لديكارت كاملاً وحصرياً إلى درجة يعلن معها في القاعدة العاشرة من «**قواعد تدبير العقل**» إن أكبر لذة يجتنيها عقله هو نفسه من الدراسة ليست «الاستماع إلى استدلالات الآخرين»، بل اكتشافها بنفسه وبطاقته الخاصة، جرياً على عادة درج عليها منذ حداثته وهي ألا يتابع قراءة كتاب يعد بكشف جديد قبل أن يحاول أن يعرف ما إذا كان في وسعه أن يصل إلى النتيجة نفسها بالاعتماد على قوة عقله الخاصة. وهذه الطبيعة الاستدلالية المحضة لوظيفة العقل تكاد تحيل سفر الكون إلى رواية بوليسية لولا أن المحقق في هذه الأخيرة كثيراً ما يضطر إلى مبارحة مكتبه لمعاينة مسرح الجريمة في حين أن العقل لا يحتاج في مرانه وتحقيقه، عند مؤلف «**التأملات الميتافيزيقية**»، إلى أن يغادر مسرح نفسه. ذلك أن ديكارت، فضلاً عن أنه «أول من حرر العقل من سلطان الوجود وأعلن أن الفكر يكفي نفسه بنفسه ولا يخضع لشيء سواه» ـ كما يقول يوسف كرم في نقد سديد له ـ قد جعل أيضاً، من خلال نظريته في «خلق الحقائق الأزلية»، «بين العقل والحقيقة مناسبة وملاءمة لأنهما من صنع الله»[٧٥]. فالحقائق «الأزلية» غير تابعة «لوجود الأشياء»، ولا حتى «للعقل البشري»، «بل

---

(٧٢) رينيه ديكارت: **الأعمال الفلسفية Œuvres Philosophiques**، رسالة إلى الأب مرسين، نيسان ١٦٣٤، منشورات غارنييه، باريس ١٩٦٣، المجلد الأول، ص ٤٩٦.

(٧٣) المصدر نفسه، **قواعد لتدبير العقل**، القاعدة الأولى، م ١، ص ٧٨.

(٧٤) المصدر نفسه، القاعدة الثانية عشرة، ص ١٣٥.

(٧٥) **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٧٩ و٨٧.

فقط لإرادة الله الذي رتّبها وقرّرها، بصفته مشرّعاً سيداً، منذ الأزل»[٧٦]. وبما أن الله هو الذي خلق هذه الحقائق وثبّتها في عقل الانسان، فليس يحتاج هذا الأخير ـ إلا أن يكون ملحداً[٧٧] ـ غير أن يعود إلى عقله ليستعرض جميع المعاني المبثوثة فيه وليطلب، من خلال «أفكاره الواضحة والمميزة»، «معرفة جميع الأشياء»، بما في ذلك معرفة «قوانين الطبيعة» التي هي مطابقة بالضرورة لـ «قوانين العقل» الذي هو بدوره مطابق لنفسه بحكم كونه مستودع «الحقائق الأزلية» المخلوقة فيه من قبل الله الذي هو ضامن «المطابقة» و«الصحة»[٧٨]. ومن الواضح أن ديكارت، الذي كان الشعار الذي يرفعه هو أن «الطبيعة ليست إلّهة»، أي ليست سيدة نفسها، لم يفجر إشكالية «المطابقة» الثنائية القطب إلا لصالح تنصيب العقل في أحادية قطبية مطلقة: فحسب هذا العقل، بضمانة إلّهية وبحسن تدبيره لنفسه، أن يكون مطابقاً لذاته حتى تكون مشكلة الحقيقة قد حُلّت وحتى يكون كتاب الطبيعة قد قرىء من أوله قراءة تغني عن متابعته إلى نهايته إلا لغرض الفوز بالأدلة التي تثبت صحة تلك القراءة. والحال أن نرجسية العقل هذه، أو مثاليته كما نقول بعبارة فلسفية «موضوعية»، هي التي توضع موضع نقد وتنديد في زمن مدهش

---

(٧٦) ديكارت: التأملات، الأجوبة عن الاعتراضات السادسة، في الأعمال الفلسفية، م ٢، ص ٨٧٨.

(٧٧) فالملحد، مهما يكن من علمه، «لا يتأتى له أن يعلم شيئاً بيقين ووثوق» لأنه إذ يلحد بخالقه يلحد بـ «مبدأ كل حقيقة» (المصدر نفسه، ص ٨٦٨).

(٧٨) يبدو الجابري نصيراً متحمساً لنظرية «الحقائق الأزلية» هذه، وإن يكن يؤثر أن يبدلها لفظياً بـ «الافكار الفطرية». يقول: «لقد قال ديكارت بوجود أفكار فطرية في العقل البشري هي أساس المعرفة وأساس اليقين، وقال بخضوع الطبيعة لقوانين صارمة تجعل سيرها مثل سير الآلة المحكمة الصنع. وبما أنه جعل الفكر والمادة جوهرين مختلفين تمام الاختلاف فلقد لجأ في الربط بينهما إلى الإرادة الإلّهية: فقوانين الطبيعة مساوقة بل مطابقة لقوانين العقل لأن الله جعلها كذلك. هكذا يعود ديكارت إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بشكل لا يختلف عما كان عليه الأمر عند فلاسفة اليونان إلا بإقحام الوساطة الإلّهية إقحاماً يراد به حل المشاكل المنطقية التي تطرحها ثنائية الفكر والإمتداد» (تكوين العقل العربي، ص ٢١). وبغض النظر هنا عن تغييب الأصل الوسيطي لنظرية «المطابقة»، وبغض النظر أيضاً عن محاولة التخفيف من الطابع اللاهوتي للديكارتية عن طريق الكلام على وساطة إلّهية «مقحمة» لأغراض «منطقية» فقط مع أن الله في الديكارتية أسّ المذهب ونقطة إنطلاقه ووصوله معاً (وهذا المقصد التخفيفي هو الكامن أيضاً وراء إبدال «الحقائق الأزلية» بـ «الأفكار الفطرية»)، فإن ما لا يتنبه له الجابري وما لا ينبه إليه قارئه هو أن «قوانين الطبيعة» الصارمة والمحكمة والمطابقة «مطابقة تامة لقوانين العقل» كما صاغها ديكارت في «مبادىء الفلسفة» ـ وهي سبعة عدداً ـ هي جميعها بلا استثناء مغلوطة، وبالتحديد كما يقول إ. برهييه لأنها مستنتجة «عن طريق العقل»، لا «منبثقة عن التجربة» شأن قانون الجاذبية كما وضعه نيوتن.

بتبكيره من قبل بيكون، قرين ديكارت غير الحاضر في تأريخ الجابري للعقل الغربي إلا بغيابه. فواضع «الاورغانون الجديد» يميز تمييزاً جدلياً مرهفاً بين العقل الذي يسقط ظله على الأشياء والعقل الذي يستظل بفيء الأشياء. يقول: «إننا نطلق تسمية استباقات الطبيعة على العقل البشري مفروضاً على الطبيعة، وتسمية تفسير الطبيعة على هذا العقل مستخلصاً من الأشياء»[٧٩]. ولكأن بيكون، بهذا التفريق في علم الطبيعة بين الاستباق والتفسير، يعترض سلفاً على القراءة التي سيقترحها ديكارت بعده بسنوات قليلة لكتاب الطبيعة. وبالفعل، وضداً على استدلال ديكارت، فإن لسان حال بيكون هو: «خير برهان التجربة»[٨٠]. ولكن بما أن بيكون هو بالتعريف داعية العلم التجريبي والمنهج الاستقرائي، فإن المعارضة بينه وبين ديكارت، كداعية للعلم العقلي الكلي والمنهج الاستدلالي، لا تضيف من وجهة النظر هذه جديداً. وبالمقابل، وما دمنا بصدد تاريخ للعقل بما هو كذلك، وبصدد بند معين في هذا التاريخ هو بند «المطابقة»، فلنقل إن إسهام بيكون الرئيسي من هذا المنظور يكمن في سبقه إلى تأسيس ما سنسميه بـ «سيكولوجيا العقل». فضداً على دعاوى «كونية» العقل و«كليته» و«إطلاقيته» يؤكد بيكون على المشروطية السيكولوجية للعقل، أي على تبعيته في محاكماته وأحكامه لمعطيات طبيعته الخاصة به. وككل هو مشروط، فإن العقل، من حيث هو مقياس للأشياء، يغدو خاضعاً للقياس هو نفسه. وبتعبير آخر، إنه هو نفسه جزء من المعادلة القياسية ومعطى من معطياتها، وليس حاكمها المطلق المعصومية. وبمفردات إشكالية المطابقة، فإن العقل لا يمكن إن يقر له بصفته كـ «مرآة» إلا بقدر ما تنطوي المرآة بحكم طبيعة تركيبها بالذات على نسبة ما ضرورية من «التشويه». و«مُعامل التشويه» هذا هو ما يؤكد بيكون على ضرورة تضمينه في كل معادلة للرؤية: «إن العقل البشري يشبه مرآة محرِّفة، فعندما تتعرض هذه المرآة لأشعة الأشياء تخلط طبيعتها الخاصة بطبيعة الأشياء وتزيّفها وتشوّشها»[٨١]. ولكن بخلاف ما يمكن استنتاجه من الشاهد الأخير، فإن دور العقل في عملية الرؤية ليس بالضرورة تحريفياً وتشويهياً بالمعنى السلبي، بل يغلب أن يكون، بحكم طبيعة العقل المحبة للنظام، دوراً تجميلياً

---

(٧٩) فرنسيس بيكون: الاورغانون الجديد Novum Organum، تحقيق وترجمة ميشيل ماليوب وجان ماري بوسور، المنشورات الجامعية الفرنسية، المبدأ ٢٦، ص ١٠٧.

(٨٠) المصدر نفسه، المبدأ ٧٠، ص ١٣٠.

(٨١) المصدر نفسه، المبدأ ٤١، ص ١١١.

وتنظيمياً بالأحرى. وهذا أدهى خطراً: فالمزيد من الفوضى قد يكون أدعى للتنبه، أما المزيد من النظام فقد يكون أدعى إلى الخدر والاستنامة والاستغراق في لذة التأمل. «إن العقل البشري نزّاع، بحكم طبيعته الخاصة، إلى أن يفترض في الأشياء قدراً من النظام والمساواة أكبر مما يكتشفه فيها. ومع أنه توجد في الطبيعة أشياء كثيرة بلا مساوقة ولا نظير، فإن العقل يضيف إليها توازيات ومطابقات وعلاقات لا وجود بالفعل لها»(٨٢). نحن أبعد ما نكون إذن عن «غنائية» المطابقة التامة بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل، بل على العكس تماماً: فهذه المطابقة هي، بلغة بيكون، من أوهام العقل وأصنامه Idola Mentis. والواقع أن صورة «المرآة المحرّفة» لا تعبر هي نفسها إلا بصورة محرفة عن مفهوم بيكون لدور العقل في علاقته بالأشياء. فالمرآة لا تفعل شيئاً في آخر المطاف أكثر من أن تعكس صور الأشياء. ولكن الحقيقة ليست مجرد صورة انعكاسية للأشياء في العقل. وموضع الخلاف ليس فقط درجة «المطابقة». وإنما المطابقة نفسها إشكالية غير ذات موضوع. فليست مهمة العقل أن يعكس الحقيقة، بل أن يبنيها. وتلك هي، بلغة بيكون، إشكالية النحلة بالمقابلة مع النملة والعنكب. فالنملة تجريبية تغتذي من الواقع ولا تبنيه. والعنكب عقلية تبني شبكتها من مادة ذاتها. والنحلة هي وحدها التي تبني خليتها مما تغتذيه من الطبيعة: «إن الذين تعاملوا مع العلوم كانوا إما تجريبيين أو دغمائيين. فالتجريبيون، على شاكلة النمل، يكتفون بأن يكدسوا ويستعملوا ما يكدسونه. والعقليون، على شاكلة العناكب، ينسجون شباكهم بدءاً من جوهر ذواتهم. لكن طريقة النحلة تقف في الوسط، فهي تلتقط مادتها من البساتين والحقول، ولكنها تحولها وتهضمها بملكة خاصة بها. وعمل الفيلسوف الحقيقي هو على هذه الصورة. فهو لا يطلب سنده الوحيد أو الرئيسي في قوى العقل، والمادة التي يقدمها له التاريخ الطبيعي والتجارب الآلية لا يودعها كما هي في الذاكرة، بل بعد تعديلها وتحويلها في الذهن. وعليه، فإن معقد الأمل هو على تحالف أوثق وأكثر إلزامية بين هاتين الملكتين التجريبية والعقلية»(٨٣). وليس بيكون هو وحده الغائب عن تأريخ الجابري للعقل الغربي، بل كذلك كل السلالة التي تنتمي إليه والتي اعترضت مثله على أنانة العقل وصنميته. فمن أفق القرن الثامن عشر يغيب مثلاً لوك الذي كان يقول: «إن العقل لا يؤسس قانون الطبيعة ولا يفرضه بقدر ما يطلبه

---

(٨٢) المصدر نفسه، المبدأ ٤٥، ص ١١٣.

(٨٣) المصدر نفسه، المبدأ ٩٥، ص ١٥٧.

ويكتشفه... وعليه، إن العقل ليس واضع هذا القانون، بل ترجمانه»[٨٤]، و«الأشياء يجب أن ننظر إليها كما هي في ذاتها، وعندئذ تدلنا هي كيف ينبغي أن نفهمها؛ إذ علينا، حتى تكون لدينا تصورات صحيحة، أن نخضع عقلنا لطبيعتها الثابتة وللعلاقات الدائمة اللامتغيرة التي تقيمها، لا أن نخضع الأشياء لأفكار مسبقة من بنات تصورنا»[٨٥]. ومن أفق تمفصل القرن التاسع عشر مع القرن العشرين يغيب أيضاً، ومثلاً، وليم جيمس الذي أحدث، بنظريته «الذرائعية» في الحقيقة، انقلاباً جذرياً في النصاب الابستمولوجي لإشكالية المطابقة. فالحقيقة ليست مطابقة التصور لموضوعه، ولا نسخة طبق الأصل عن الواقع في الفكر. والحقيقة ليست كائنة أصلاً، بل هي صيرورة وتحقق. «إن حقيقة فكرة ما ليست خاصية ساكنة مباطنة لها. بل الحقيقة تطرأ على الفكرة. فالفكرة تصير حقيقية، يجعلها الحدث حقيقية. والواقع أن حقيقة الفكرة حدث، سيرورة، السيرورة التي بها تتحقق، سيرورة تحققها. وسيرورة التحقق هذه هي معيار صحتها»[٨٦]. وبمعنى آخر، ليست الحقيقة معاينة للواقع، بل خلق له. فالساعة مثلاً لا يقابلها أي نظير في الواقع، بل هي نفسها واقع جديد أمكن خلقه بدءاً من فكرة صحيحة. ومعيار الحقيقة ليس بالتالي في التأمل، بل في العمل، في النتائج العملية التي تتولد عنها، في القدرة التي تتيحها للتأثير على الواقع نفسه: «إن النظرية تغدو أداة للبحث، بدلاً من أن تكون جواباً عن لغز وتوقفاً عن كل بحث. إنها تفيدنا لا في الإخلاد إلى السكينة، بل في التقدم إلى الأمام. وتتيح لنا، بالمناسبة، أن نعيد صنع العالم»[٨٧]. هذه الفعالية العملية لفكرة الحقيقة هي التي تجعلها منفتحة على المستقبل، على التنبؤ، على الفعل في الأشياء، لا أسيرة الماضي ولا رهينة «الحقائق الأزلية» المنقوشة في الأشياء أو المنعكسة منها على العقل. وربما كان برغسون، رغم منزعه العقلي، هو خير من صاغ الفارق بين هذا التصور الديناميي للحقيقة

---

(٨٤) جون لوك: محاولات في قانون الطبيعة، نقلاً عن جان ميشيل فين: التجربة والعقل Expérience et Raison، منشورات فران، باريس ١٩٩١، ص ٩٦.

(٨٥) جون لوك: في تدبير الفهم De La Conduite De L'entendement، تحقيق وترجمة ايف ميشو، منشورات فران، باريس ١٩٧٥، ص ٦٦.

(٨٦) وليم جيمس: معنى الحقيقة The Meaning of Truth، نقلاً عن اندرو ج. ريك: وليم جيمس William James، منشورات سيغرز، باريس ١٩٦٧، ص ٥٤.

(٨٧) وليم جيمس: الذرائعية Le Pragmatisme، ترجمة ر.ا. لوبران، منشورات فلاماريون، باريس ١٩١١. نقلاً عن اندرو ج. ريك، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

وبين التصور السكوني التقليدي، وذلك بقوله في مقدمته المشهورة لـ «ذارئعية» وليم جيمس: «إننا نحدِّد في العادة الحقيقة بمطابقتها لما هو موجود من قبل؛ أما جيمس فيحدِّدها بالاضافة إلى ما لم يوجد بعد. فالحق، في نظر وليم جيمس، لا ينسخ شيئاً موجوداً أو كان موجوداً، بل يعلن عما سيكون، أو يمهد بالأحرى لفعلنا في ما سيكون. إن الفلسفة تريد بميل طبيعي فيها أن تنظر الحقيقة إلى الوراء، ولكنها عند جيمس تنظر إلى الأمام... وعلى حين أن الحقيقة الجديدة عند المذاهب الأخرى اكتشاف، فإنها عند الذرائعية اختراع... اختراع بشري يتأدّى في نتيجته إلى استعمال الواقع بدلاً من إدخالنا إليه»[88]. وواضح من هذه النبذات، التي يمكن أن نكاثر منها إلى ما لا نهاية، ما هو القاسم المشترك بين فلاسفة السلالة البيكونية المنفيين من مملكة العقل الجابرية: فعندهم جيمعاً أن العقل ملكة، فاعلية، وليس لوغوساً كونياً. وهذه الفاعلية لا تعمل في خواء، بل في الواقع بكل صلابته ودسامته ولزوجته. ولكنها في الوقت الذي تتحاشى على هذا النحو مزلق المثالية، أي تقليد التعالي على الواقع كما أرساه أفلاطون، فإن أكثر ما تحاذره هو السقوط في وهم المطابقة الساذجة التي عاشت عليها مديداً وثوقية العصر الوسيط الأرسطية المنزع: فلا الواقع ظل للعقل، ولا العقل انعكاس للواقع. بل العلاقة التي تربط بينهما هي من طبيعة معمارية بالأحرى: فصحيح أن الواقع هو الموضوع الوحيد لفعالية العقل، ولكن العقل نفسه لا يستطيع بناء عمارته بمعزل عن بنائه أو إعادة بنائه بالأولى للواقع. والحال أن سلالة أنانة العقل التي تطورت بدءاً من ديكارت ومن كوجيتوه، الذي هو نموذج ناجز لدليل العقل المقدَّم على دليل الوجود، والتي بلغت ذروتها مع قطبي المثالية الألمانية كانط وهيغل - اللذين لا يعترف الجابري بغيرهما ممثلين لدولة العقل - لم تلغم إشكالية المطابقة إلا بقصد نسف قطب الواقع. فليس في مملكة العقل غير العقل. وإن يكن من مطابقة، فهي مطابقة هذا العقل لذاته ولمقولاته ولقوانينه. وكانط الذي أراد، من خلال ثورته التي أسماها بنفسه «كوبرنيكية»، أن يضع العقل في محاكمة أمام ذاته انتهى به «انقلابه» إلى تنصيب هذا العقل عينه قاضياً مطلق الصلاحية. فالعقل هو المشرِّع، وهو المشرَّع له. أما الواقع فهو ليس إلا ركيزة سالبة لإسقاطات العقل، ولا خيار له غير أن يلبس تلك

(٨٨) هنري برغسون: «مدخل إلى ذرائعية و. جيمس»، معاد نشره تحت عنوان «الحقيقة والواقع» في «الفكر والمتحرك La Pensée et le Mouvant»، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة التاسعة والسبعون، باريس ١٩٦٩، ص ٢٤٨ - ٢٥٠.

القمصان الجاهزة التفصيل التي هي مقولات العقل. وبالأصل، ليس «للثورة الكانطية» في نظرية المعرفة من مؤدى آخر غير قلب الحدود في إشكالية المطابقة، أو بتعبير أدق قلب المطابقة نفسها إلى تبعية في اتجاه واحد: فالواقع تلميذ العقل، والعقل تلميذ نفسه: «لقد كان مسلّماً به حتى الآن أن كل معرفتنا ينبغي أن تنتظم وفاقاً للأشياء، ولكن كّل الجهود التي بذلت لاتخاذها مرتكزاً لحكم ما قبليّ عليها بواسطة التصورات ما تمخضت عن شيء... وقد آن الأوان بالتالي لنحاول أن نرى ما إذا كنا لن نصيب حظاً أكبر من التوفيق في مشكلات الميتافيزيقا فيما لو افترضنا أن الأشياء هي التي ينبغي أن تنتظم وفاقاً لمعرفتنا، مما يتفق سلفاً مع الإمكانية التي طالما تمنيناها لمعرفة قبلية بهذه الأشياء تقرر شيئاً ما بصددها حتى قبل أن تعطى لنا»[٨٩]. وبعبارة أخرى، ليس المطلوب أقل من أن نجعل الأشياء تدور حولنا بدلاً من أن ندور حولها، مثلما جعل كوبرنيكوس الراصد يدور حول الأفلاك الثابتة بدلاً من أن يجعل كل جيش النجوم يطوف حول الراصد[٩٠]. ذلك أنه «لو كان الحدس هو ما يتعين عليه أن يمتثل لطبيعة الأشياء» وليست الأشياء على العكس هي الملزمة «بالامتثال لطبيعة قدرتنا على الحدس»، «لاستحالت معرفة أي شيء قبلياً»، لأننا «لا نعرف قبلياً من الأشياء إلا ما نضعه فيها نحن أنفسنا». والعقل على كل حال «لا يرى سوى ما ينتجه هو نفسه طبقاً لخططه الخاصة»، وحتم عليه من ثم «أن يرغم الطبيعة على الاجابة عن أسئلته، لا أن يترك نفسه ينقاد بإسلاسه قياده لها». وإذا «كنا نحن الذين ندخل النظام والاطراد على الظاهرات التي نسميها الطبيعة، ولا نستطيع أن نجدهما فيها ما لم يوضعا فيها مسبقاً من قبلنا أو من قبل طبيعة عقلنا»، فإنه لا معنى للكلام على «قوانين الطبيعة»، إذ لا قوانين إلا للعقل وحده. و«صحيح أن التجربة تجعلنا نعرف الكثير من القوانين، ولكن هذه القوانين ليست سوى تعيُّنات خاصة وجزئية لقوانين أسمى منها، وأسمى هذه القوانين (التي تخضع لها سائر القوانين) تصدر قبلياً عن العقل نفسه؛ فليست هي مشتقة من التجربة، بل إنما هي على العكس التي تخلع على الظاهرات مطابقتها للقوانين،

---

(٨٩) عمانويل كانط: نقد العقل الخالص Critique de La Raison Pure، ترجمة أ. تريميسيغ وب. باكو، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الحادية عشرة، باريس ١٩٨٦، ص ١٨ ـ ١٩.

(٩٠) لنلاحظ أن هذا التطبيق الكانطي للإنقلاب الكوبرنيكي يقوم على عسف في التأويل وأقرب إلى أن يكون إنقلاباً مضاداً. فما دام الراصد هو من ينبغي أن يدور حول «الافلاك الثابتة»، لا العكس، فالأصح أن الراصد في نظرية المعرفة، وهو العقل، هو الذي يتعين عليه أن يدور حول «الافلاك الثابتة» التي تمثلها الأشياء.

وتجعل التجربة بالتالي ممكنة». وعليه فإن العقل «ليس مجرد قدرة على استنان القوانين لذاته بالمقارنة بين الظاهرات، بل هو نفسه هيئة تشريع للطبيعة، أي أنه بدون العقل لا وجود للطبيعة، أعني لوحدة تركيبية لتنوع الظاهرات طبقاً لقواعد». و«مهما بدا شاذاً ولا معقولاً القول بأن العقل هو نفسه مصدر قوانين الطبيعة. . . فإن توكيداً كهذا صحيح تماماً ومطابق لموضوعه، أي للتجربة». إذن فمرجع العقل هو إلى العقل نفسه، و«ليس بصورة مباشرة قط إلى التجربة أو إلى موضوع ما». وحتى عندما «يرجع العقل المحض إلى الأشياء أيضاً، فإنه لا يدخل البتة في علاقة مباشرة لا معها، ولا مع حدسها، بل فقط مع ملكة الفهم وأحكامها». والحق أن العقل ـ وهذا دستوره ـ «يجد نفسه مدفوعاً بسائق من طبيعته إلى الخروج من التجربة لينطلق. . . نحو الحدود القصوى لكل معرفة، ولا يخلد إلى السكينة إلا بعد تجاز دائرته في كل نظامي قائم بذاته». ولكن إذا كان العقل على هذا النحو هو بالتعريف «السلطة التي تمدنا بمبادىء المعرفة القبلية»، أي المتعالية على التجربة، فهذا لا يعني أن سلطة العقل غير قابلة للنقد. ولئن يكن كانط قد عمَّد مشروعه باسم «نقد العقل الخالص»، فما ذلك في نظره من قبيل التخريج اللفظي. فالنقد «دعوة للعقل للشروع من جديد بأصعب مهامه إطلاقاً: معرفة نفسه» ومحاكمتها «باسم قوانينه الأزلية الثابتة». والعقل «لا يستطيع في جميع مشاريعه أن يتأبى على النقد»، كما «لا يستطيع لأي سبب دفاعي أن يمسّ بحرية النقد بدون أن يؤذي نفسه وبدون أن يجلب على ذاته شكوكاً معيبة». ولكن ليس لدى العقل من داع أيضاً «ليخشى على نفسه من النقد». فالنقد هو حليف العقل ضد عدو الداخل الذي هو الدغمائية. والدغمائية هي عين «سلطة العقل المحض دون أن يكون قد أخضعها لنقد مسبق». ولكن هذه المواجهة مع عدو الداخل ضرورية لمواجهة عدو الخارج الذي هو الشكية النافية لسلطة العقل بما هو عقل. فالعقل الذي يخضع سلطته لنقد مسبق يقطع الطريق أيضاً على الشكية التي لا تستطيع أن تصيب منه مقتلاً إلا في حال رقوده الوثوقي. النقد إذن ليس تهديماً للعقل، بل تحصين له وتمنيع. ومهما بدا الأمر مفارقاً فإن من شأن النقد في نهاية المطاف أن يمكّن العقل من تأسيس نفسه في وثوقية جديدة، بل في سكولائية جديدة. وكانط لا يخفي كلماته: فـ «العلم لا يستطيع إلا أن يكون وثوقياً، أي برهانياً محضاً، باستناده إلى مبادىء قبلية يقينية». والنقد ليس في نهاية المطاف إلا «إعداداً ضرورياً لتطوير ميتافيزيقا راسخة الأسس كعلم يتعين التعاطي معه بالضرورة بطريقة وثوقية ونظامية محضة، وبالتالي سكولائية: فهذا مطلب محتوم في الميتافيزيقا، لأن هذا العلم يلتزم بأن ينجز عمله

بصورة قبلية تماماً، ومرضية تماماً أيضاً للعقل النظري». وعلى هذا النحو، فإن كانط لا يفتح طريق النقد إلا ليغلق دائرة العقل «المحض»، أي غير الخاضع لشروط التجربة والملاحظة. وتلك هي «الفلسفة المتعالية»، أي فلسفة كانط نفسه التي تحدد، بوصفها «فلسفة العقل النظري المحض»، شروط «كل فلسفة مستقبلية» وتعيد المجد إلى الميتافيزيقا بوصفها «ملكة العلوم قاطبة». وتحديد هذه الفلسفة بأنها «متعالية» (ترانسندنتالية)[٩١]، يعني أنها «أقل اهتماماً بالأشياء منها بتصوراتنا القبلية عن الأشياء»، علماً بأن «تصورنا للأشياء كما هي معطاة لنا لا يمتثل للأشياء بما هي أشياء في ذاتها، وإنما هذه الأشياء، بوصفها ظاهرات، هي التي تمتثل لنمط تصورنا»[٩٢]. وعلى هذا النحو نكون قد عدنا من جديد إلى نقطة البداية، أي إلى إشكالية المطابقة التي يمثل مشروع كانط في «نقد العقل الخالص» أكبر محاولة في تاريخ الفلسفة بإطلاق لتحويلها من إشكالية ثنائية إلى إشكالية أحادية لا يتطابق فيها العقل إلا مع ذاته من منطلق مبدأ هوية مطلق: فليس «أ» = «ب»، ولا «ب» = «أ». ومع أن كانط قد أوصل ـ في اعتقاده ـ ميتافيزيقا العقل هذه إلى القمة التي ما بعدها قمة، فإن هيغل وريثه الذي أوصلها من بعده إلى قمة جديدة ـ وهذا هو دستور الفلسفة ـ بدا حريصاً في ظاهر الأمر على إرجاع إشكالية المطابقة إلى قالب ثنائي وإن تناقضي. وبدون أن ندخل في أية تفصيلات لا يتسع المجال لها هنا حول المثالية العقلية الهيغلية، فإننا سنتوقف فقط عند الصيغة الشهيرة التي أوصلت المفارقة إلى أقصى درجات توترها: فمع أن «أ» ليس «ب»، و«ب» ليس «أ»، فإن «أ» = «أ» لأنه = «ب»، و«ب» = «ب» لأنها = «أ». وذلك هو المؤدي الظاهري لقولة هيغل: «ما هو عقلي فهو واقعي، وما هو واقعي فهو عقلي»[٩٣]. ولكن هذه المفارقة، التي دوّت في حينه مثل «طلقة مسدس» ومثّلت في نظر منتقدي هيغل «تجديفاً وصفعة للحس السليم وإهانة قصوى لا تغتفر»[٩٤]، ما كانت تخفي في

---

(٩١) الواقع أنها، في تعريف كانط نفسه، متعالية على كل شيء إلا على الدين الذي يتعين عليها أن تبقى دوماً، «سوره» بدون أن تكون أبداً «أساسه». ولكن هذا موضوع آخر ليس هنا محله.

(٩٢) كانط: نقد العقل الخالص، مصدر آنف الذكر، مواضع شتى، وعلى الأخص ص ص ٥، ٧، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٦، ٤٦، ٤٨، ١٤٠، ١٤٣، ٢٥٩، ٥٠٧، ٥٣٩، ٥٦٧.

(٩٣) هيغل: مبادىء فلسفة الحقوق Principes de La Philosophie Du Droit، ترجمة أندريه كان، منشورات غاليمار، باريس ١٩٧٨، ص ٤١ Was Vernunftig ist, Das ist Wirklich; Und was Wirklich ist, Das ist vernunftig.

(٩٤) اريك ڤيل: هيغل والدولة Hegel et l'état، منشورات فران، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٧٠، ص٢٤.

الواقع سوى سوء تفاهم، أو بالأحرى سوء فهم ناجم عن بتر مزدوج للقولة «الاستفزازية» عن سياقها العام في معجم مفردات فلسفة هيغل وعن سياقها الخاص في النص الذي وردت فيه، أي مقدمة «مبادىء فلسفة الحقوق». ورغم مضي أكثر من قرن ونصف قرن، فإن القراءة التي يقدمها الجابري لهذه القولة في إطار إشكالية المطابقة تقدم نموذجاً جديداً ـ يصل بدوره إلى حدود الفضيحة ـ لسوء الفهم ذاك. يقول: «انطلق هيغل من مبدأ أساسي هو: «كل ما هو واقعي فهو عقلي وكل ما هو عقلي فهو واقعي». وهذا معناه أن ليس هناك في الوجود شيء لا يقبل التفسير بالعقل، وأن كل ما يقبل التبرير العقلي فهو موجود ضرورة. . . هذا من حيث المبدأ، أي من حيث المنطق وحده. يبقى بعد ذلك نقل هذا المبدأ من المستوى المنطقي إلى المستوى الواقعي حتى يمكن إقامة الدليل فعلاً على تطابق العقل مع نظام الطبيعة، أي على قابلية كل شيء في الكون للتبرير العقلي»[٩٥]. وأول ما يفجؤنا في هذا النص هو قول الجابري: «انطلق هيغل من مبدأ أساسي». فهذا «المبدأ» هو ما انتهى إليه هيغل لا ما انطلق منه. فقد كتب هيغل عبارته المشهورة في ٢٥ حزيران ١٨٢٠ في تقديمه لكتابه «مبادىء فلسفة الحقوق» الذي هو آخر كتاب صدر له في حياته. وما كان هيغل لينطلق بهذه العبارة «اللامنطقية» في ظاهرها لولا أن فلسفته كلها كانت قد أمست وراءه ولولا افتراضه بأن كلمة «الواقعي» بات لها في ذهن قارئه معنى آخر غير الذي لها في قواميس اللغة. وثاني ما يفجؤنا هو قلب الجابري لحدود الاشكالية ولترتيب الأولوية فيها. فهيغل يعطي الأولوية لـ «العقلي» على «الواقعي»، بينما يعطيها الجابري لـ «الواقعي» على «العقلي». والحال أن هذا القلب لا يمكن أن يقارفه إلا من يجهل جهلاً مطبقاً فلسفة هيغل وروحها ومفرداتها المركزية. فكل فلسفة هيغل تقوم على الأولوية المطلقة للعقل أو للروح، وعلى تموضع هذا العقل ـ أو «وقعنته» Réalisation كما قد نستطيع أن نقول ـ في الطبيعة والتاريخ والوعي المتمثل بالدين والفن والفلسفة. وما كان لهيغل أن يبدأ بالقول: «كل ما هو واقعي فهو عقلي»، لأن «مبدأ» كهذا ينسف فلسفته من أساسها. فالعقل عنده ـ وهنا نقطة افتراقه عن المثال الأفلاطوني ـ فكرة في حالة صيرورة. وإنما لأن العقل يصير واقعاً، فإن الواقع يكون معقولاً. ولو كانت الأسبقية للواقع على العقل لما صح وصف الهيغلية بأنها مذهب مثالي، ولو لم يكن التاريخ تحققاً وتموضعاً للعقل لما صح وصف الهيغلية بأنها مذهب تاريخي.

(٩٥) تكوين العقل العربي، ص ٢٢ ـ ٢٣. وتسويد عبارة «التبرير العقلي» منا لسبب سيتضح حالاً.

والحال أن الجابري نفسه يقول بسداد هذه المرة ـ ونقلاً عن عبد الفتاح إمام في أرجح الظن ـ إن نظرة هيغل إلى العقل كانت «نظرة تاريخية»، وأنه من خلال هذه التاريخية «بلغ بالعقلانية الغربية أعلى قممها. . . بأن أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة»[٩٦]. ولكن بدلاً من تراجيديا العقل هذه، التي مسرحها التاريخ، يدعونا الجابري ـ وهذا ثالث ما يفجؤنا في نصه ـ إلى مسرحية شعبية تقوم على التبادل الساذج للأدوار بين العقل والواقع المربوطين برابط الترادف، وينحط فيها الواقع إلى محض «موجود» أو «معطى خام» بحاجة إلى التفسير وحتى إلى التبرير، كما ينحط فيها العقل نفسه من خالق للواقع إلى مجرد مفسِّر له أو حتى إلى مجرد مبرِّر. والواقع إن تعبير «التبرير العقلي» بالذات مضاد لروح فلسفة هيغل مضادة كاريكاتورية. وفضلاً عن أن هيغل نفسه كان عرَّف «التبرير العقلي» بأنه «انحطاط للمعرفة العقلية من مستوى العلم إلى مستوى الرأي»، فإن تسفيل وظيفة العقل من خلق الواقع إلى تبريره يؤسس بينهما من جديد المسافة التي كان حذفها هيغل من خلال تعريفه الواقع بأنه «عقل متحقق» والعقل بأنه «صيرورة واقعية للفكرة». ولكن لكأن «الفلسفة الرثة»، التي حولت «طلقة المسدس» الهيغلية إلى مجرد فقاعة أو نكتة فقهية مؤداها أن «ليس في الوجود شيء لا يقبل التفسير بالعقل، وإن كل ما يقبل التبرير العقلي فهو موجود ضرورة»، ما كانت كافية، فإذا بنا ندعى في هامش النص إلى أن نقرأ الهيغلية كما لو أنها رواية «تخييل علمي Science Fiction»، وكما لو أن «موسوعيّ العقل» الذي كانه فيلسوف إيينا ليس هو إلا جول فيرن أو هـ . ج. ويلز آخر. هكذا يقول الجابري: «يؤكد تقدم العلم فعلاً على أن «كل ما هو واقعي فهو عقلي» حيث أصبحت الظواهر الطبيعية الصغيرة والكبيرة تدخل تباعاً في مجال العلم والتفسير العلمي. أما عبارته المقابلة «كل ما هو عقلي فهو واقعي» فيمكن أن نلتمس لها أمثلة كثيرة في إنجازات العلم. فعندما «تعقل» العلماء الطائرة مثلاً أصبح بالامكان صنعها»[٩٧]. ولكن بما أن الرثاثة، حتى ولو كانت فلسفية، لا تحتاج إلى أكثر من أن تسمَّى، لا إلى أن تناقش، فإننا سنصرف النظر عن هذا التطبيق «العلمي» لإشكالية المطابقة الهيغلية لنتساءل عما تعنيه حقاً علاقة الهوية التي يقيمها هيغل بين «العقلي» و«الواقعي» في السياق العام لمصطلحه الفلسفي وفي السياق الخاص للنص الذي وردت فيه هذه «الإهانة» المدوّية للحسّ السليم. وأول

(٩٦) الموضع نفسه.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

ما سنلاحظه أننا نواجه هنا إشكالاً على صعيد الترجمة، فـ «الواقعي» عند هيغل ليس نسبة إلى «الواقع» Realitat، ولا هو مضاف إلى الوجود الخارجي Dasein، وإنما هو مشتق من Wirklichkeit. والحال أن الفعل الذي نحتت منه هذه الكلمة هو Wirken، وهو يعني «الفعل من خلال الخلق» أو «إحداث أثر ما في الواقع». ومن هنا يؤثر بعض الاختصاصيين في الفلسفة الهيغلية أن يترجموا النعت Wirklich لا بـ «الواقعي»، بل بـ «الفعلي» كما يفعل إريك فيل، المختص في فلسفة هيغل السياسية. ولقد كان يكفي أن نقول بالعربية: «كل ما هو عقلي فهو فعلي، وكل ما هو فعلي فهو عقلي» حتى نحرر النص الهيغلي من الالتباس الذي أحاط به وحتى نسقط عنه مصادمته الصاخبة للحس السليم. ولكن حتى لو احتفظنا في الترجمة بلفظ «الواقعي» فإننا لا نصادم الحس السليم إلا بقدر ما ننسى أنه لا معنى للواقع عند هيغل سوى كونه عقلاً متحققاً، وأن علاقة «الواقعي» بـ «العقلي» هي علاقة هوية وصيرورة معاً. ففي «**الدروس في فلسفة التاريخ**» يكرر هيغل القول في غير موضع بأن «الفكر هو الحقيقة الوحيدة»، وبأن «العقلي» هو وحده «الموجود بذاته ولذاته» وأنه «مصدر كل ما هو ذو قيمة»، وبأن «ما هو مطابق للفكرة هو وحده الواقعي»[٩٨]. وفي «**مبادىء فلسفة الحقوق**»، وتحديداً في المقدمة التي وردت فيها الصيغة المثيرة للغط، يؤكد هيغل أنه «لا شيء أكثر واقعية من الفكرة» قبل أن يضيف لاحقاً أن «الفكرة الحقيقية هي العقل المتحقق واقعياً»[٩٩]. والواقع أن هيغل نفسه كان حذَّر في المدخل الذي كتبه في مختتم حياته لـ «**الموسوعة الموجزة في العلوم الفلسفية**» ـ وتحديداً في معرض إشارته إلى اللغط الذي أثارته صيغته ـ من تأويل كلمة «الواقعي» على أنها ما هو موجود بالمعنى الفينومينالي للكلمة، ونبَّه إلى أنه منذ أصدر كتابه «**علم المنطق**» (١٨١٢ ـ ١٨١٦) لم يستخدم كلمة «الواقعي» إلا بمعنى محدد يميزها عن استعمال العاميّ لها إذ يشير بها إلى ما هو جائز وعارض و«حقير» من الوجود، ويرفعها على العكس إلى مستوى «واقعية العقلي» و«المثل الأعلى المتحقق». وفي ذلك المدخل عينه يشير هيغل إلى أن صيغته قوبلت بالدهشة والمعارضة من قبل الذي نصَّبوا أنفسهم قيِّمين لا على الفلسفة فحسب، بل على الدين كذلك، مع أن تلك الصيغة تعبر بالضبط عما تعبر عنه «عقائد الدين عندما

(٩٨) **العقل في التاريخ**، ص ٤٨ ـ ٤٩ و١٠٠.
(٩٩) **مبادىء فلسفة الحقوق**، ص ٤٢ و٢٩٤.

تتحدث عن الحكومة الإلّهية للكون»[١٠٠]. وهذه الإشارة المقتضبة إلى مطابقة «الصيغة» للعقيدة الدينية تردّنا دفعة واحدة إلى السياق الخاص الذي وردت فيه والذي يخلع عليها دلالة تكاد تكون لا متوقعة. ففي مقدمة «مبادىء فلسفة الحقوق» كان هيغل قد دخل مع «القيّمين على الفلسفة» في عصره في نقاش حول علاقة الفلسفة بـ «الواقع» منكراً أن تكون وظيفتها مطاردة «مثل أعلى فارغ»، ومؤكداً على العكس أن «الفلسفة أساس ما هو عقلي» وأنها «تعقل الحاضر والواقع» وليست «بناء لعالم من الغيب لا يعلم له مكان للوجود». وتوكيداً منه على أن «مهمة الفلسفة تصور ما هو كائن، لأن ما هو كائن هو العقل» ساق مثال أفلاطون الذين لم يتخيل في «الجمهورية» ـ خلافاً لما هو شائع ـ مدينة ما فاضلة، بل أعمل فكره في الدولة اليونانية الواقعية مستخلصاً منها مثلها الأعلى الذي هو حقيقتها، ونافذاً إلى طبيعتها المثالية الحقة التي هي «طبيعة الاخلاقية الاغريقية»، وقد «أثبت بذلك أنه مفكر كبير لأن المبدأ الذي يدور حوله ما هو حاسم في فكره هو المحور الذي دارت حوله الثورة العالمية التي كانت تتهيأ آنذاك: فما هو عقلي فهو واقعي، وما هو واقعي فهو عقلي»[١٠١]. ما هذه «الثورة العالمية» التي ما كان العقل قبلها قد صار كل الواقع ولا كان الواقع قد صار كله عقلياً؟ إنها «الثورة المسيحية». فما دام العقل الذي يحكم العالم هو الله، وما دام الله في المسيحية ومع المسيحية قد صار «جسداً»، فإن الصيغة الهيغلية ليست بذات معنى وذات فاعلية إلا بقدر ما تتجذر في التاريخ، وبالتحديد التاريخ المسيحي الذي قام لاهوتياً على فكرة التجسد الالّهي وفلسفياً على فكرة تصالح روح العالم مع ذاته. وكما يقول مختص آخر في فلسفة هيغل السياسية، فإن السياق الذي وردت فيه «الصيغة» في مقدمة «مبادىء فلسفة الحقوق» لا يدع مجالاً للشك في «أنها ليست ذات صدق عام وأبدي، بل لا تصح على العكس إلا منذ أن صارت، بواسطة المسيحية وفي فكرة مملكة الله على الأرض، مطلباً أخلاقياً ومقياساً لكل مؤسسة إنسانية. . . فإنما لأن العقلي صار واقعياً (مبدأ الفعل) صار الواقعي الآن عقلياً (مبدأ المعرفة). فالحد الثاني، الذي كثيراً ما يستشهد به ضد استعمال هيغل نفسه له، أي معقولية الواقع، ليس إلا نتيجة للفكرة الثورية

---

(١٠٠) هيغل: الموسوعة الموجزة في العلوم الفلسفية Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques، ترجمة ج. جيبلان، منشورات فران، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٧٠، المدخل، ص ٣٢.

(١٠١) مبادىء فلسفة الحقوق، المقدمة، ص ٤١.

العميقة التي يعبر عنها الحد الأول، أي واقعية العقلي.. وإنما بعد أن دخلت المسيحية إلى العالم صار العقل أساس العالم الروحي وصارت هذه المعقولية مبدأ معرفة العالم»[١٠٢]. وإذا لم تكن «الصيغة» مبدأ هوية مطلقاً، بل كانت على العكس متجذرة في التاريخية، فهذا معناه أن «المطابقة» ليست معطاة ولا «قائمة»، بل هي صيرورة. وهذه المشروطية التاريخية، الحاضرة باللفظ في نص الجابري، هي التي تغيب عنه ـ بقدر ما يغيب البعد المسيحي ـ عندما يتحدث عن مسلمة «تطابق العقل مع نظام الطبيعة» في المذهب الهيغلي. فالعقل ـ أو الروح بالأحرى ـ لا يتطابق مع نفسه عند هيغل إلا في التاريخ، وأكثر ما يكون هذا التطابق في التاريخ المسيحي، ويصل إلى ذروته في التاريخ الجرماني، وتحديداً في ظل «الدولة البروسية» التي تمثل «نهاية التاريخ» باعتبارها أكثر عقلانية حتى من «دولة العقل» التي كانتها في نظر هيغل «الدولة النابوليونية»[١٠٣]. وبالمقابل، فإن العقل أقل ما يكون مطابقة لنفسه في الطبيعة. ورغماً عن «مسلمات» الجابري و«مصادراته» وفكرته الوسواسية الثابتة عن «علاقة المطابقة» الباقية دوماً «هي هي» بين العقل والطبيعة، فإن العقل ـ أو الروح ـ عند هيغل لا يكون في الطبيعة إلا في حالة ضياع عن نفسه وتفارق مع ذاته. فالطبيعة هي الروح عندما يكون لا يزال مخارجاً لذاته. وصحيح أنه «في الطبيعة لا نستطيع تعرُّف شيء آخر سوى الفكرة، ولكن فقط في صورة تخارج». فـ «الفكرة تولد نفسها في الطبيعة في صورة وجود مجانب لنفسه». وفي الطبيعة «تضع الفكرة ذاتها على أنها نفي لذاتها». و«لئن تكون الطبيعة منظوراً إليها في ذاتها، أي في الفكرة، شيئاً إلٰهياً، فإن كينونتها، كما هي في الواقع، لا تطابق مفهومها؛ بل هي بالأحرى التناقض الذي لم يهتد بعد إلى حل. وهذا ما يجعلنا نرى في الطبيعة **سقوطاً** للفكرة، لأن هذه الفكرة، في صورتها الخارجية، لا تكون مطابقة لذاتها. وإنما في مرآة الفكر اللامتبصر، في مرآة الوعي الحسي الذي لم يستدر بعد على نفسه، يمكن للطبيعة أن تتبدى وكأنها مبدأ مستقل، يحوز الوجود والعقل خلف الأشياء». وليس من قبيل الصدفة على كل حال أن تكون «فلسفة الطبيعة» في إجماع رأي النقاد هي «أضعف ما في فلسفة هيغل». فالتاريخ والسياسة

---

(١٠٢) فرانتز روزنزفايغ: **هيغل والدولة** Hegel et l'état. ترجمة جيرار بن صاصون. المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٩١، ص ٢٨٤.

(١٠٣) برنار بورجوا: **فكر هيغل السياسي** La Pensée Politique de Hegel، المنشورات الجامعية الفرنسية ، باريس ١٩٦٩، ص ٨٢ ـ ٨٤.

والدين والفن والفلسفة هي مسرح «تجليات العقل». أما الطبيعة فليست مسرحاً إلا «للحياة الخاضعة للقوى اللاعقلانية للخارجية». وصحيح أن «منتجات الفكر والفن» لا تدب فيها الحياة التي تدب في «أشياء الطبيعة»، ولكن حياة الروح الداخلية أثمن وأسمى بما لا يقاس من حياة الطبيعة الخارجية. وصحيح أن «الحكمة الإلّهية» تفصح عن نفسها ويمكن تأملها حتى في خارجية الطبيعة هذه، وصحيح أن «قشة التبن كافية وحدها لتثبت وجود الله» كما كان يقول الفيلسوف الايطالي فانيني، ولكن ليس هذا مدعاة لـ «تأليه الطبيعة» ولا لإعطاء «الأفضلية للشمس أو للقمر أو للحيوانات أو للنباتات أو غيرها من خلائق الله... على الأفعال والأحداث الانسانية». و«كل خطرة من خطرات الروح، وأي تصور من تصوراته مهما يكن حظه من الاتضاع، وكل كلمة وكل نزوة من نزوات الفكر مهما تبلغ من الغرابة والشذوذ أقدر على تعريفنا بصنيع الله من أي موضوع من موضوعات الطبيعة»(١٠٤). وبمفردات إشكالية المطابقة ختاماً، وخلافاً للفكرة الثابتة الجابرية، فإن الهوية ليست مبدأ للروح إلا في علاقته مع نفسه وتجلياته، أما مع الطبيعة فعلاقته محكومة بمبدأ الغيرية.

الاعتبار الرابع: إذا لم تكن إشكالية المطابقة، بخلاف دعوى الجابري، إشكالية خاصة بـ «الفكر الأوروبي الحديث»، بل تابعة للسكولائية اللاتينية ومتحدرة من أصول عربية إسلامية، وإذا كان ما ميّز هذا الفكر خلال القرون الثلاثة الماضية ليس «التمسك» بهذه الإشكالية، كما يؤكد الجابري، بل السعي إلى اختراقها بتغليب قطب العقل من خلال مذاهب المثالية أو بتغليب قطب الطبيعة والواقع من خلال مذاهب التجريبية، فإن ما يميز ثورة الفكر الغربي المعاصر عن جملة مسار الفكر الأوروبي الحديث هو انعتاقه من إسار إشكالية المطابقة باعتبارها إشكالية ماضية، أي لم تعد ذات موضوع. وبالفعل، ابتداء من اكتشاف آينشتاين نظرية النسبية في عام ١٩٠٥، ثم اكتشاف هايزنبرغ مبدأ اللايقين في عام ١٩٢٨، سقطت صفة «المطلق» عن العقل وعن الواقع كما عن الحقيقة باعتبارها تطابقاً لعقل مطلق مع واقع مطلق. بل إن فكرة المطابقة بالذات قد تثلّمت وكادت أن تسحب من التداول

---

(١٠٤) هيغل: الموسوعة الموجزة في العلوم الفلسفية، مصدر آنف الذكر، ص ١٣٨ ـ ١٣٩. ونظراً للاختلاف في الترجمة فقد اعتمدنا أيضاً على «مدخل فلسفة الطبيعة» المعادة ترجمته في «الفلاسفة والطبيعة «Les philosophes et la Nature» ب. هويسمان وف. ريب، منشورات بورداس، باريس ١٩٩٠، ص ٥ ـ ٢٦.

كعملة معرفية قديمة تنتمي إلى تاريخ الميتافيزيقا في زمن التحول نحو الابستمولوجيا. والواقع أن فكرة هيغل عن «عقل في صيرورة» وفكرة وليم جيمس عن «حقيقة تخترع» كانتا مهدتا، حتى قبل تدشين المرحلة المعاصرة في تاريخ الفكر الغربي الحديث، للتخلي عن إشكالية المطابقة في نظرية المعرفة. فالمطابقة تفترض أن الواقع معطى، وأن الحقيقة كامنة فيه كمون المادة الخام في الطبيعة، وأن وظيفة العقل أن يضع نفسه على تماس مباشر مع معدن هذه الحقيقة وجوهرها دفعة واحدة وبدون توسط النظريات والأدوات. فلكأن العقل محض مرآة للأشياء، وفي أحسن الأحوال ـ وما دام عرق المعدن مطموراً تحت الفلزات ـ آلة تصوير بالأشعة السينية قادرة على اختراق جلد الحقيقة وصولاً إلى عظمها. والحال أن فكرة الحقيقة/ المادة الخام التي تنتظر أن يكتشفها العقل بعد أن يزيح عنها طبقة الشوائب (أي التصورات اللاهوتية واللاعلمية) المتراكمة فوقها كانت تتضامن مع عالم متمحور أو معاد تمحوره حول الطبيعة تضامن فكرة الحقيقة المنزلة أو الموحى بها مع عالم متمحور حول الدين. وبالفعل، كانت الحداثة الأوروبية في طورها الأول قد ردت إلى قطب الطبيعة الحقوق التي كانت مصادرة كلها في الطور الديني الوسيطي لصالح قطب الله[(١٠٥)]. ولكن مع دخول الحداثة الغربية في طورها الثاني ابتداء من الثورة الصناعية في منتصف القرن التاسع عشر لم يعد مفهوم الحقيقة/ المادة الخام مطابقاً لواقع صيرورتها في عالم هو قيد تحول مطرد ومتزايد من عالم طبيعي إلى عالم صناعي. فبعد مرحلة الاكتشافات دخل العالم في مرحلة الاختراعات. ولئن تكن الخصوبة العلمية قد أخذت في القرن السابع عشر شكل اكتشاف لقوانين الفلك، وفي القرن الثامن عشر شكل اكتشاف لقوانين الطبيعة، فقد أخذت ابتداء من اختراع الآلة البخارية والمحرك الانفجاري في القرن التاسع عشر شكل تطبيقات لا كشوف فقط للقوانين العلمية. وهذا الاقتران غير المسبوق إليه في التاريخ قط بين العلم والتقنية قد أحدث تحولاً انقلابياً في مفهوم الحقيقة، ولَغَم ـ إن لم نقل نَسَف ـ الأساس الابستمولوجي لإشكالية المطابقة. فبدءاً بأدوات القياس البسيطة مثل الساعة ومقياس الضغط أو الحرارة التي «تكمِّم» الظاهرات الكيفية وتترجمها إلى

---

(١٠٥) لنلاحظ أن مذهب ديكارت الذي لا يخلو من غرابة عن «الافكار الفطرية» التي يخلقها الله في العقل البشري ويعطيها ضمانة صدقه الإلهي تمثل تسوية وحلاً وسطاً انتقالياً بين الحقيقة المنزلة والحقيقة المادة الخام. وتلك هي أصلاً طبيعة القرن السابع عشر الذي مثل عصر انتقال من التصور الديني إلى التصور العلمي للعالم.

أرقام، ومروراً بالسيارة والطائرة والغواصة وغيرها من وسائط النقل والحركة براً وجواً وبحراً، وانتهاء بالأجهزة السمعية ـ البصرية الناقلة للصوت وللصورة أو بالمصنوعات الالكترونية الدقيقة العاملة بالطاقة الذاكرية والعقلية، فإن ما من شيء من «حقيقة» هذه المخترعات يطابق شيئاً في الواقع[١٠٦]. فنحن بالأحرى أمام واقع جديد، أمام «وقائع» مصنوعة أو مخلوقة، أو بتعبير أدق مبنية. فالطائرة مثلاً لا تطابق سوى نموذجها، ولكن نموذجها نفسه مبني ولا يطابقه شيء في الواقع. وحقيقة الفكرة أو صحة النظرية الكامنة وراء هذه المخترعات ليس معيارها البتة «مطابقة» لا وجود لها أصلاً، بل فقط قابلية هذه الفكرة أو النظرية للتحقيق، أو قابلية نموذجها المصغَّر للتكبير. فمعيار الحقيقة، هو اليوم التحقيق مثلما كان بالأمس القريب التجريب وبالأمس البعيد المطابقة. وهذا لا يصدق على الحقيقة العلمية وحدها كما قد يتبادر إلى الذهن، بل حتى على الحقيقة الفنية والحقيقة التاريخية. فالفن، المتضامن في الحساسية مع العلم، قد غسل يديه، مع أفول الكلاسيكية والواقعية، من نظرية المحاكاة ـ أي المطابقة ـ الأرسطية، وصار الدليل الموجِّه لتحركه منذ الثورة التكعيبية، في مطلع القرن العشرين، لا نسخ الواقع، بل خلق واقع جديد أو «ما فوق واقع» بلغة السرياليين. ورغم أن مفهوم الحقيقة/ المادة الخام ومفهوم الحقيقة/ المطابقة لم يتخلَّ عن دوره في ميدان البحث التاريخي، ولكن الحقيقة التاريخية، في الدراسات الحديثة لم تعد ذلك المعطى المكتوم أو المطمور الذي ينبغي أن يزاح الستار أو التراب عنه من خلال تجميع النصوص والوثائق أو التنقيب عن النقوش والآثار، والمؤرخ قد كفَّ منذ زمن بعيد عن أن يكون مجرد مسجل للوقائع التاريخية. وصحيح أنه لا يمكن الحديث عن «اختراع» الحقيقة التاريخية، لكن ما لا يجوز باللفظ يظل سائغاً بالمعنى، لأن الحقيقة التاريخية تبنى كما تبنى الحقيقة العلمية، ويبنى معها الواقع التاريخي الذي يفترض فيها أنها تطابقه. وهذا الانتقال من الواقع المعطى إلى الواقع المبني هو العلامة الفارقة للثورة العلمية بنصابها الابستمولوجي الجديد. والبناء العلمي للواقع لا يكون بالإدراك أو الانعكاس أو التماس المباشر، ولا حتى كذلك بالمعاينة والملاحظة والتجربة العمياء،

---

(١٠٦) ليس لأحد أن يماري في أن المجتمعات القديمة عرفت «الآلات». ولكن علاوة على أن هذه الآلات لم تحتل قط في تلك المجتمعات المساحة التي تحتلها في المجتمع الحديث، فإنها كانت قريبة الصلة بالواقع الطبيعي ومشتقة مباشرة من القوى الطبيعية ومحركة ـ بالتحويل الميكانيكي لا بالتوليد الذاتي ـ بقوى طبيعية أو حيوانية أو بشرية من قبيل الناعورة أو عربة الجر أو دولاب الفاخوري.

بل انطلاقاً من علم شاق ومعقد وبواسطة نظريات وأدوات هي في أساسها «نظريات متحققة مادياً»[١٠٧]. وبناء الواقعة العلمية يقتضي تجاوز شرط وجودها العفوي «المطابق». فالحرارة مثلاً «لا تغدو واقعة علمية إلا عندما يبطل الاحساس بها على الجلد لتقرأ على ميزان الحرارة». والملاحظة العفوية والمباشرة للأشياء، في واقعها «المطابق»، قد لا تكون مصدراً للمعرفة العلمية بقدر ما تمثل «عقبة إبستمولوجية» أمامها. فزرقة السماء، كمعطى مباشر من معطيات الإدراك، لا معنى لها في نظر العلم، هذا إن لم تكن مانعة له. وبالفعل، ما أمكن قراءتها علمياً إلا عندما كفت عن أن تكون «مدركة» حساً وعياناً و«يقيناً» في واقعها «المطابق» كعرض لوني لجوهر ثابت، وإلا عندما تغيّر نصابها المعرفي من كيان ميتافيزيقي إلى ظاهرة موضوعية وعلاقة قابلة للقياس الكمي، أي علمياً إلى «نتيجة للانتشار اللامتساوي لأشعة الطيف الشمسي»[١٠٨]. ومن هنا فإن باشلار، الصائغ الابستمولوجي لـ «الروح العلمي الجديد»، يؤثر أن يتحدث، خلافاً للغة الميتافيزيقيات القديمة، الواقعية منها والعقلانية سواء بسواء، عن «واقع مخبري» وعن «فكر مخبري». على أن يكون مفهوماً أن مخبر العلم ليس محلاً للتحليل فقط، بل كذلك وأساساً للتركيب والبناء. فالعالم العلمي هو عالم مبني، بله عالم المبني. و«الواقع المباشر هو محض ذريعة للفكر العلمي وليس موضوعاً للمعرفة»[١٠٩]. والمعرفة نفسها كفت عن أن تكون «واقعاً مفسَّراً» لتصير «فكراً مطبَّقاً». والأولوية تعود، خلافاً للمذاهب الواقعية القديمة، إلى التحقيق لا إلى الواقع. ويكفي اليوم أن يوضع «الفيلسوف الواقعي» أمام «شيء مصنوع، شيء حضاري، كيما يضطر إلى التسليم بأن مضمار الواقع يستطيل ويمتد إلى مضمار التحقيق»[١١٠]. ولكن العقلانية «المطلقة، الثابتة، النهائية»، شأنها شأن الواقعية «الشيئية» «السكونية»، تمثل هي الأخرى عقبة أمام تقدم المعرفة والثقافة، أي في خاتمة المطاف أمام «تقدم العقل» نفسه. فالعقل الذي ينطلق منه رجل العلم عقل منفتح، عقل قلق يتحرى

---

(١٠٧) غاستون باشلار: الروح العلمي الجديد Le nouvel Esprit scientifique، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة السابعة عشرة، باريس ١٩٨٧، ص ١٦.

(١٠٨) اندريه فرجز وديني هويسمان: المنطق Logique، منشورات فرنان ناتان، باريس ١٩٦٨، ص ٢٨ - ٣٠.

(١٠٩) الروح العلمي الجديد، ص ١٠.

(١١٠) غاستون باشلار: فلسفة اللا La philosophie Du Non، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثامنة، باريس ١٩٨١، ص ٤٩.

عن الذرائع الجدلية ليخرج من ذاته ومن أطره، وليصحّح نفسه ويقوّم أخطاءه، وليعيد بناء ذاته من خلال بناء الواقع. أما الفيلسوف العقلاني فغالباً ما يضع العقل مطلقاً، «مكوّناً»، ثابت البنية، قبلي القوالب، ومجهزاً سلفاً، على الطريقة الكانطية، «بكل المقولات اللازمة لتعقل الواقع». والحال أن العقل العلمي، بالتمايز عن العقل الفلسفي، «عقل فتيّ وفي صراع مع نفسه» و«لا يستطيع، لحسن الحظ، أن يستنيم في تراث»[111]. كما أن العقلانية العلمية التي هي بالتعريف «فكر معاوَد من جديد، وكل يوم معاود من جديد»، لا تستطيع، رغم الإغراءات الفلسفية، «أن تستغرق في ضرب من نرجسية مبادىء العقل»، حتى ولو بضمانة من المنطق الأرسطي القائم ـ زعماً ـ على مبادىء «ثابتة» و«خالدة» من قبيل الهوية وعدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع. فجميع هذه المبادىء، ومعها المقولات الكانطية كقوالب مسبقة للذهن ومتعالية على التجربة، قابلة لأن يُعاد فيها النظر أو لتجرُّد على الأقل من طابعها المطلق لتعطي طابعاً جدلياً. والثقافة العقلانية هي في نهاية المطاف «انتقال من عقل إلى عقل أفضل»[112].

ومن هنا مطالبة باشلار، دفعاً لاشتراك الألفاظ، بالانتقال لا من «عقلانية تأملية» إلى «عقلانية تطبيقية» فحسب، ولا من «عقلانية مغلقة» إلى «عقلانية منفتحة» فحسب، بل كذلك وأساساً من العقلانية إلى «ما فوق العقلانية surrationalisme»، بالتضامن مع نقلة موازية من الواقعية إلى «ما فوق الواقعية surréalisme». فإن يكن المطلوب، ضداً على شيئية الواقعيين، إسكان الواقع في المخبر، فإن المطلوب، ضداً على وثوقية العقلانيين، «توطين العقل في الأزمة». وفي الحالتين كلتيهما، الواقعية والعقلانية، فإن ما يحدِّد النصاب الابستمولوجي لـ «الروح العلمي القديم» هو ميتافيزيقا المطابقة، أي طمأنينة العقلانية الدغمائية إلى أنها «واجدة في قوانين العالم قوانين ذهننا»، ويقين الواقعية الكلية بأن «قوانين ذهننا هي جزء من قوانين العالم»[113]. وبدلاً من الانئسار بين فكي كماشة إشكالية «المطابقة» التي لم تعد

---

(١١١) غاستون باشلار: الالتزام العقلاني L'engagement rationaliste، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٢، ص ٤٩.

(١١٢) غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية Le Rationalisme Appliqué، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الرابعة، باريس ١٩٧٠، ص ٣١ و٨٢.

(١١٣) الروح العلمي الجديد، ص ٦. وتستوقفنا هنا مفارقة. فخليل أحمد خليل، معرِّب كتاب «تكوين العقل العلمي»، يتهم في كتابه الصادر حديثاً «العقل في الإسلام» محمد عابد الجابري بأنه، في مفهومه للعقل وفي نقده للعقل العربي «يستعين بالعدّة الفلسفية الغربية»، مسمياً لالاند وبياجيه=

تعضّ على أي حقيقة بعد أن أدت تمام دورها في العصر الكلاسيكي، يقترح باشلار، برسم الحداثة المعاصرة، ضرباً جديداً من المطابقة، أو التبعية بالأحرى، قطباها هذه المرة العلم والعقل: «إن الفكر العلمي المعاصر لا خيار آخر أمامه... سوى تعديل طرائق التفكير الأولية التي تبدو متضامنة مع بنية أساسية ولا متغيرة للذهن... والتي كان يُتصور أنها **طبيعية** لأنها ما كانت تُطوَّر. فلكي تكون للمعرفة فاعليتها التامة، فلا بد الآن من أن يتحول الذهن. لا بد من أن يتحول في جذوره كيما يقتدر على أن يتمثّل في براعمه. وشروط وحدة حياة الفكر هي عينها التي تفرض الآن تغيراً في حياة الفكر وتبدلاً إنسانياً عميقاً. وحاصل الكلام أن العلم يثقف العقل. وعلى العقل أن يطيع العلم، العلم الأكثر تطوراً، العلم الأكثر تطويراً. وليس يجوز للعقل أن يعلي من قيمة تجربة مباشرة، بل يتعينّ عليه على العكس أن يوازن نفسه مع التجربة الأغنى تَبْنيناً. ويتوجب في الظروف جميعاً أن يخلي المباشر مكانه للمبني... فالحساب مثلاً، شأنه شأن الهندسة، ليس ارتقاء طبيعياً لعقل لا متغير. فالحساب ليس مؤسساً على العقل. بل مذهب العقل مؤسس على الحساب الابتدائي. فقبل أن أعرف كيف أحسب، ما كنت أعرف ما العقل[(١١٤)]. وبصفة عامة، يتعين على الذهن أن ينصاع لشروط المعرفة. يتعين عليه أن يخلق فيه بنية مناظرة لبنية المعرفة. عليه أن يعبىء نفسه حول مفاصل مطابقة لجدليات المعرفة. فأي معنى لوظيفة بدون فرص للأداء الوظيفي؟ أي معنى لعقل بدون فرص للمعاقلة؟ يتوجب على بيداغوجيا العقل إذن أن تغتنم جميع الفرص للمعاقلة. يتعين عليها أن تنشد صنوف المعاقلات، أو بالأحرى متغيرات المعاقلة. والحال أن متغيرات المعاقلة عديدة الآن في العلوم الهندسية والفيزيائية؛ وهي متضامنة جميعها مع جدلية لمبادىء العقل، مع فاعلية لفلسفة اللا. ولا مناص من قبول الدرس. لذا مرة أخرى نكرر القول بأنه يتعين على العقل أن يطيع العلم.

= ويونغ، «لكنه يخفي استفادته من مشروع غاستون باشلار في كتابه تكوين العقل العلمي» (العقل في الإسلام، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٣، ص ٧٧). ونحن نستغرب هذا الاتهام، وإن كنا لا ننكر «الاستفادة». فالجابري قد أخذ فعلاً عن باشلار، ولكنه لم يأخذ عنه ما يثبته، بل ما ينقده. فالعقل الذي يحامي عنه الجابري ويتخذه معياراً لتعيير العقل العربي هو تحديداً العقل الغربي في طور انتمائه إلى «الروح العلمي القديم»، أي تحديداً أيضاً العقل القائم على إشكالية المطابقة التي يعتبر باشلار، منذ الصفحة الأولى في كتابه، أن الإنعتاق من إسارها هو شرط مخاض «الروح العلمي الجديد».

(١١٤) جناس غير قابل للترجمة، لأن كلمة Raison بالفرنسية، كما باللاتينية، تعني عقلاً وحساباً معاً، مثلها مثل كلمة «لوغوس» اليونانية كما كنا رأينا.

فالهندسة والفيزياء والحساب علوم؛ أما المذهب التقليدي عن عقل مطلق ولا متغير فما هو إلا فلسفة، ناهيك عن أنها فلسفة بالية»(١١٥).

* * *

لنعد ألى نص الجابري. يقول إذن: «وسواء نُظر إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته.. أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة... ولقد انعكس هذا التصور حتى على اللغة، واللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني خاصة، حيث نجد كلمة ratio (أو ما اشتق منها مثل كلمة raison الفرنسية) تعني في آن واحد: **العقل والسبب**. يقول كورنو: إن كلمة raison تدل: تارة على ملكة للكائن العاقل، وتارة على علاقة بين الأشياء بعضها ببعض، بحيث يمكن القول إن عقل الانسان (أو العقل الذاتي) يتتبع ويدرك عقل الأشياء (أو العقل الموضوعي)...».

إن تدقيق الشاهد لا يدع مجالاً للشك في أن الجابري قد رجع هنا، مرة أخرى إلى معجم فوكييه، وتحديداً إلى مادة «عقل» وإلى الصفحة ٦٠٤ منه، وليس إلى كتاب أ. كورنو الذي يحيل إليه في الهامش: «**محاولة في أسس معارفنا**». بل إن تدقيق الشاهد يقطع بأن الجابري ما اطلع قط على كتاب كورنو، إذ لو اطلع عليه لما كان ارتكب خطأ فادحاً في الترجمة، ولا خطأ فادحاً آخر في التأويل، ولا خطأ ثالثاً وأفدح بما لا يقاس ـ في المناقصة على العقل العربي وعلى اللغة العربية فيما يتعلق بمسألة السببية.

فالجابري يوردشاهد كورنو تدليلاً منه على أن فكرة «المطابقة» راسخة في العقل الأوروبي إلى درجة انعكاسها على اللغات الأوروبية ـ وفي مقدمتها الفرنسية ـ ذات الأصل اللاتيني. والحال أن سياق الشاهد في اتصاليته في كتاب كورنو، لا في انقطاعيته في معجم فوكييه، ينطق بعكس تلك الدلالة. فكورنو يفصح عن برمه، من الصفحات الأولى من كتابه، من التباسات اللغة الفلسفية وضيقها واضطرار الفلاسفة إلى أن يستخدموا اللفظة الواحدة لمعاني عدة وشتى صنيعهم مع كلمة «عقل» raison. وهو يعتبر ذلك «عيباً طبيعياً» و«قصوراً عضالاً لا برء له»، وليس بحال من الأحوال مدعاة للفخر في مساق اللغة الفلسفية التي يفترض فيها أن تقوم

---

(١١٥) فلسفة اللا، مصدر آنف الذكر، ص ١٤٢ ـ ٦٤٥.

على أفكار واضحة وألفاظ متمايزة. ودوماً على صعيد اللغة الفلسفية، لا اللغة المعجمية كما يتوهم الجابري، يلاحظ كورنو أن طائفة بأسرها من الألفاظ من قبيل «الحقيقة» و«الفكرة» و«الحكم» و«الاعتقاد» تنزع إلى التنقل الدائم ما بين المعنى الذاتي والمعنى الموضوعي تبعاً لتركز الانتباه على «الفاعل الذي يعرف أو على موضوع المعرفة». فلفظة «الحقيقة»، مثلاً، تشير تارة إلى صحة الحكم على الشيء وطوراً إلى واقع الشيء. وذلك يصدق «بإطلاق» على كلمات "raison, ratio, logos"، فهي «تشير تارة إلى ملكة للكائن العاقل، وطوراً إلى علاقة بين الأشياء ذاتها، بحيث يمكن القول إن عقل الانسان (raison بالمعنى الذاتي) يتتبع ويدرك علة الأشياء (raison بالمعنى الموضوعي)»[١١٦]. ولنلاحظ أن الجابري يسقط من النص كلمة logos ويستبقي كلمتي ratio وraison، لأن هاتين الأخيرتين هما وحدهما اللتان تتمشيان مع نظريته اللغوية، بينما تتمرد عليها logos التي يبقى التباسها فلسفياً صرفاً[١١٧]. وعدم إدراك الجابري أن كورنو يحتج ـ ولا يفخر ـ على التباسات اللغة الفلسفية هو ما جعله يرتكب خطأ فلسفياً لا يغتفر في ترجمته "La raison des choses" بـ «عقل الأشياء». فلقد سها الجابري على ما يبدو ـ وهو الأرسطي الهوى ـ عن تعريف أرسطو للانسان بأنه «حيوان عاقل». فإذا كان «العقل» هو الفصل الذي يميز الانسان عن الحيوان، فكيف يمكن أن يضاف «العقل» إلى «الأشياء» وهي التي لا تحوز حتى صفة «الحياة» التي هي جنس مشترك بين الانسان والحيوان؟ وكيف يوضع على لسان كورنو القول بـ «عقل الأشياء» وهو الذي يبلغ من حرصه على حصر «العقل»، كملكة، بالانسان إلى حد التنبيه منذ مطلع كتابه أيضاً بأن الحيوان قد يقر له بـ «الذكاء» ولكن ليس بـ «العقل»؟

والواقع أنه ليس من الصعب علينا أن ندرك ما «الحتمية» السيكولوجية التي قادت الجابري إلى مثل تلك الترجمة الخاطئة لنص مقتطع من سياقه أصلاً وإلى السهو

---

(١١٦) انطوان كورنو: محاولة في أسس معارفنا وفي خصائص النقد الفلسفي Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique، منشورات مكتبة هاشيت، طبعة جديدة، باريس ١٩١٢، ص ١٦ ـ ١٧. ولنلاحظ أن الجابري لا يورد سوى الشق الأول من العنوان بدون أن يكون له في ذلك خيار، لأن نوكيه نفسه يورد عنوان الكتاب مبتوراً.

(١١٧) الواقع أن الالتباس اللغوي لكلمة «لوغوس» يمكننا التحري عن بعض آثاره في اللغة التي يظلمها الجابري ظلماً كبيراً: العربية. فلوغوس التي تعني باليونانية عقلاً وخطاباً في آن معاً، تجد في كلمة «لغة» العربية مرادفاً عضوياً لها. وقد أبدع المترجم العربي القديم، كما كنا أشرنا، في إبقاء هذه الصلة ظاهرة من خلال تعريبه «لوجيكه» اليونانية بـ «المنطق».

عن «الجناس» الذي كان أشار هو نفسه إلى انطواء كلمة raison الفرنسية عليه من حيث أنها تعني **عقلاً** وسبباً في آن معاً. فلولا الطابع الاستحواذي لفكرة «المطابقة» لما كان الجابري استنبت للأشياء «عقلاً». ولكن لو كان الجابري يعرف كورنو ويعرف حقاً كتابه «**محاولة في أسس معارفنا وفي خصائص النقد الفلسفي**» لحاذر الكلام على أية مطابقة بين نظام العقل ونظام الأشياء. فكورنو، وكما هو واضح من الشطر الثاني من عنوان كتابه الصادر في منتصف القرن التاسع عشر، ينتمي إلى مدرسة «النقد الفلسفي»، أي بعبارة أخرى إلى **الكانطية**. والحال أن كانط، كما رأينا، لم يقل بـ «المطابقة» بقدر ما قال بـ «الإسقاط». فنحن لا نجد من نظام في الطبيعة إلا بقدر ما نضعه فيها. وإن يكن من مطابقة، فهي مطابقة نظام العقل لذاته. فنظام الطبيعة ليس مطلباً للعقل فحسب، بل امتداد متعينٌ كذلك لقوالبه المسبقة ومقولاته المجردة والمتعالية. وإذا كان «في مستطاع العقل أن يثق في نظام قوانين الطبيعة فلأنه هو نفسه الذي أدخل هذا النظام بفضل مقولاته»(١١٨). وذلك هو أيضاً مذهب كورنو الذي كان يرى أن كانط «هو أعمق من سبرغور مشروعية أحكامنا... لأنه أراد أن يجد في القوالب أو القوانين المكوِّنة للعقل البشري تفسير القوالب التي ندرك بها الظاهرات والتي ينزع البشر (عن خطأ في رأيه) إلى أن يعزوا إليها وجوداً خارجياً». وليس من قبيل الصدفة من هذا المنظور أن يستشهد كورنو مرتين في مفتتح كتابه وفي مختتمه بقولة بوسويه: «إن العلاقة بين العقل والنظام في غاية الوثاقة. فالنظام لا يمكن أن يوضع في الأشياء إلا بواسطة العقل، ولا أن يدرك إلا من قبله. فالنظام صديق العقل وانعكاسه». وهو لا يدعو فقط إلى «التمييز بين ما يعود إلى شروط ملاحظتنا وخصائص تكويننا كملاحظين وبين ما يعود إلى تكوين الأشياء ذاتها»، بل يؤكد كذلك أن أفكارنا وأحكامنا مرتبطة بالشروط المعتادة والدائمة لتكويننا الفردي والجمعي معاً بحيث يستحيل علينا التيقن من «مدى مطابقتها للواقع الخارجي». وكيف يجوز أصلاً الحديث عن «مطابقة»، وهي مقولة تابعة لنظام العقل المنطقي، بينما نظام الواقع نفسه اتفاقي ووضعي ومحكوم ـ فضلاً عن الضرورة ـ بالصدفة والاحتمال؟ ثم إن المطابقة تباطنها حتمية سببية، على حين أن مساهمة كورنو الخاصة في تاريخ تطور العقل تكمن تحديداً في تقنينه لمبدأ الصدفة والاحتمال وتطويره لفكرة **حتمية إحصائية** بدلاً من **الحتمية**

---

(١١٨) ديني هويسمان واندريه فرجز: الميتافيزيقا Métaphysique، منشورات فرنان ناتان، باريس ١٩٦٢، ص ٦٢.

المطلقة التي كانت سائدة قبله. وعلى أي حال، ودوماً من منطلق كانطي، فإن الواقع لا يقع منه تحت معرفتنا في نظر كورنو سوى ظواهره النسبية القابلة للدخول في مقولاتنا ومخططاتنا العقلية. أما «الواقع المطلق» بحد ذاته فلا مدخل لنا إليه، وكل ما نستطيعه هو «الاقتراب منه تدرجاً». وفكرة «المطابقة» نفسها لا تعدو أن تكون «أخيولة» من أخاييل العقل: «فمن ماهية طبيعتنا العاقلة الاعتقاد بأن الطبيعة وضعت النظام في الأشياء». ولكن رغم أن العقل على العكس هو من يضع النظام في الأشياء، وهو من يربط ظواهر الواقع بقوانين، فإنه «ينفر مع ذلك من التسليم بأن هذه القوانين وهمية، وبأن التصورات التي تعبر عنها تعود إلى طبيعة أفكارنا ليس إلا، ولا أساس لها في طبيعة الأشياء الخارجية». ومن ثم فإنه يطيب للعقل، بل من صميم طبيعته، أن يفترض أن القوانين التي يضعها للأشياء ليست صحيحة إلا لأنها مطابقة لواقع هذه الأشياء ولعلاقاتها بعضها ببعض. وما يصدق في حال «الصحة» يصدق في حال «الغلط». فحتى عندما تنطوي أفكارنا وأحكامنا وقوانيننا على ثغرات وأخطاء وتناقضات، فلا مجال لأن نرد «هذه التشوشات الظاهرة إلى طبيعة الأشياء»، بل يتعين «أن نعيدها جوهرياً إلى بنية عقلنا غير المؤهل، بالشطر الذي يعود إليه، للإدراك السديد لنظام العالم وتساوق الطبيعة». وعليه، فإن «الحكم فيما إذا كانت أفكارنا مطابقة لواقع الأشياء، إنما يعني فقط التوكيد بأن العلاقات الحقة بين الأشياء غير محرَّفة أو معقَّدة بطبيعة إدراكاتنا، بدون أن نزعم أنه يمكن أن يكون معطى لنا، في حال من الأحوال، البلوغ إلى الحقيقة المطلقة»[(١١٩)].

يبقى سؤال أخير وأساسي: ما العلاقة بين العقلانية والسببية؟ وإذا كان العقل بحسب التعريف الذي يتبناه الجابري، «إدراك الأسباب»، وإذا كانت الفرنسية، وسائر اللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني، هي وحدها التي تجمع في كلمة واحدة بين معنيي «العقل» و«السبب»، فهل هذا دليل كفاية، أو حتى محض قرينة اشتباه، على أن العقل الغربي هو وحده، دون سائر العقول الحضارية، عقل «سببي»؟

أن أول ما سنلاحظه هنا هو أن الجابري ما كان ليتقدم بفرض من هذا القبيل لو كان اطلع على كتاب كورنو حقاً. فأكثر ما يحذّر منه مؤلف «**محاولة في أسس**

---

(١١٩) كورنو: محاولة في أسس معارفنا...، مصدر آنف الذكر، وعلى الأخص ص ص: ٦، ٧، ٢١، ٥٩٥ ـ ٦٠٣.

معارفنا» هو تأويل تصوره عن طلب «علة الأشياء» (la raison des choses)، الذي يجعل منه «الصفة الأكثر جوهرية للعقل البشري» و«الهدف الدائم لتأمل الفيلسوف»، على أنه محض طلب للسببية أو تحرٍ عن الأسباب. يقول: «لا يجوز خلط الفكرة التي لنا عن الترابط العقلي للأشياء أو علة الأشياء raison مع فكرتي القوة أو السبب cause». ويعود إلى التحذير: «إن فكرة نظام وعلة الأشياء لا يجوز خلطها مع فكرة تسلسل الأسباب والنتائج». ولا يكتفي بالتحذير من عدم جواز هذا الخلط، بل يؤكد على تناقض الفكرتين: «إن فكرة علة الأشياء لها شمولية مغايرة تماماً لفكرة السبب الفاعل. . . وإننا لنبرر تماماً حكمنا هذا إذا بيّنا أن فكرة علة الأشياء، منظوراً إليها في شموليتها، غالباً ما تتعارض مع فكرة السبب الفاعل. . . وأياً ما يكن مستوى الاعتبارات الذي قد ننتقل إليه سنلقى التباين البيِّن عينه بين فكرة علة الأشياء وفكرة السبب بحصر معنى الكلمة». وتوكيداً منه على تمايز الفكرتين فإنه يقيم معارضة بين العالِم والفيلسوف، أو بالأحرى بين الفضول العلمي والفضول الفلسفي. فرجل العلم قد يكتفي بطلب الأسباب، ولا يتوقف إلا عند السبب الفاعل مهما يكن عارضاً وجزئياً. أما الفيلسوف فيطلب كلية الأسباب، والنظامية الكامنة خلف الظواهر، و«الشروط الجامعة التي تثوي فيها العلية الحقة للعلاقات المتساوقة بين مختلف الأجزاء». وذلك أيضاً ما يفرّق بين المؤرخ الفيلسوف والمؤرخ الفضولي. فهذا الأخير «يلتذ، مدفوعاً بنهمه إلى التفاصيل الوقائعية، بإبراز صغر الأسباب التي تأدت إلى الحدث. أما عقل الفيلسوف فلا يرضى إلا إذا اهتدى إلى. . . العلاقات والقوانين العامة التي تفسر تطور الوقائع التاريخية في جملتها، بغض النظر عن الأسباب المتغيرة التي كانت هي القوى الفاعلة بالنسبة إلى كل حدث على حدة». وبعبارة أخرى، إن «إدراك الأسباب» ليس سوى وظيفة عادية و«عامية» لعقل كل إنسان راشد يحوز ملكة العقل. أما العقل العلمي، وكم بالأولى العقل الفلسفي، فيمثل نقلة نوعية من «إدراك الأسباب» إلى «إدراك القوانين». وإذا شئنا تمييز العقل الفلسفي من العقل العلمي قلنا إن نصابه هو «إدراك كلية القوانين»، أو بحسب تعريف كورنو الذي أصاب شهرة، إدراك كلية «النظام الذي تترابط بموجبه الوقائع والقوانين والعلاقات ـ موضوعات معرفتنا ـ ويصدر بعضها عن بعض»[١٢٠].

---

(١٢٠) المصدر نفسه، وعلى الأخص ص ص ٢١ ـ ٣١.

ونحن بالطبع لسنا في صدد عرض مذهب كورنو، ولا بيان مساهمته الخاصة في تطوير النقدية الكانطية من عقلانية يقينية، إلى «احتمالية فلسفية»، ممهداً بذلك لولادة «الروح العلمي الجديد» للقرن العشرين. ولكن كل ما أردنا بيانه هو أنه، خلافاً لتأويل الجابري، كان أبعد ما يكون عن بناء مذهب في «المطابقة» انطلاقاً من «الجناس» الذي تحمله كلمة "raison" الفرنسية التي يؤكد الجابري بكل ثقة أنها «تعني في آن واحد: **العقل والسبب**». ففضلاً عن أن مذهب كورنو يقوم أساساً على فك هذا «التداغم» وعلى عتق العقل من فكرة «السبب» بجزئيتها وصغارها وبدائيتها لرفعه من المستوى العامي إلى المستوى الفلسفي الذي يتعامل حصراً مع «كيف الأشياء ولميّتها»، فإن كلمة raison لا تعني، لا في استعمالها الحاضر ولا في تطورها التاريخي ولا في اشتقاقها من الأصل اللاتيني، «سبباً» بقدر ما تعني «دافعاً». والزعم الضمني بأن العقل الأوروبي «سببي» بحكم الجناس اللغوي الذي تنطوي عليه كلمة raison بالذات فيه تناسٍ لكون «السببية» بالفرنسية هي causalité، وليس rationalité أو حتى raisonnabilité. وليس ما يحسم الأمر كالرجوع إلى معجم تاريخي للغة الفرنسية. وبالفعل، إن معجماً كهذا يفيدنا أن الكلمة التي اشتقت منها لفظة raison الفرنسية، وهي ratio اللاتينية، قد وجدت أول استخدام فلسفي لها بقلم شيشرون أبلغ بلغاء الرومان في القرن الأول ق. م. فهو «يستعملها كتبرير لفعل معدود إجرامياً، أي كذريعة تبرر عملاً، ومن هنا معنى ratio في لاتينية العصر الوسيط: «خصومة»، «مساجلة»... ويعطي شيشرون أيضاً ratio معنى «لمية الشيء» أو «الماذا الشيء» (كما يعلله المرء لنفسه) مميزاً إياها عن causa، أي العلة الفعلية، مثلما تميز اللغة الألمانية بين ursache وgrund»[١٢١]. وهذا الأصل «القضائي» لكلمة ratio اللاتينية هو الذي جعل كلمة raison الفرنسية في أقدم استعمالاتها في القرن العاشر الميلادي تعني «ما هو مطابق للعدل، للإنصاف، وما هو مع الحق، مع الواجب». ولم تشرع كلمة raison تأخذ معنى «العقل» إلا «منذ نهاية القرن الحادي عشر، إذ صارت تعني: ملكة الحكم الصائب، وتمييز الخير من الشر، والجمال من القبح»[١٢٢]. وهذا المعنى الأخلاقي ستكون لنا إليه عودة في معرض مناقشتنا لاتهام الجابري للعقل العربي بأنه عقل «معياري»،

---

(١٢١) المعجم التاريخي للغة الفرنسية Dictionnaire Historique de la Langue Française، تحت إشراف آلان راي، منشورات معاجم روبير، باريس ١٩٩٢، المجلد الثاني، ص ١٧٠٨.

(١٢٢) الموضع نفسه.

وليس «معرفياً» كالعقل اليوناني ـ الأوروبي. ولكن بانتظار ذلك سنلاحظ بدورنا أن اللغة العربية تميز بين «السبب» و«العلة» تمييز اللاتينية بين causa وratio، وتمييز الألمانية بين ursache وgrund. فالعلة هي للحكم، كما في الفقه والنحو، والسبب هو للشيء. ورغم التداخل بين اللفظتين في الاستعمال الجاري فإن الصفة المشتقة منهما لا تدع مجالاً للشك في الدلالة المميزة لكل منهما: فنحن نقول «رأي معلَّل» ولا نقول «رأي مسبَّب»، كما نقول «حريق مسبَّب» ولا نقول «حريق معلَّل». فالتسبيب إحداث الشيء، والتعليل بيان الذريعة والباعث والحجة. ولئن احتج الجابري بأن «السبب» في العربية لا تجمعه و«العقل» كلمة واحدة كما في الفرنسية، فإن هذه الحجة يردها عليه اعتباران: أولهما ما بيَّناه من أن raison بالفرنسية كما باللاتينية لا تعني «سبباً» بل «ذريعة» و«باعثاً» و«حجة»، وثانيهما نص يحمل توقيع الجابري نفسه ويقطع بأن cause وليس raison هي الكلمة الدالة على السبب الفاعل أو المؤثر في اللغات اللاتينية الأصل: «المبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة [العربية الصحراوية] لن يكون السببية ولا الحتمية، بل سيكون الجواز... على أن مبدأ التجويز ليس إلا نتيجة لمبدأ الانفصال كما تكرسه البيئة الصحراوية في وعي سكانها [إذ] يجعل العلاقة القائمة بين المؤثر والمتأثر تنعكس في وعي ساكن الصحراء لا كعلاقة اتصال وتأثير مباشر، بل كعلاقة تتم عبر مسافة وكتأثير بواسطة. هذه الواسطة هي السبب الذي يصل طرفاً بطرف، كالحبل الذي يستخرج به الماء من البئر. وإذن فليس السبب هو الفاعل أو المؤثر cause كما في اللغات الأجنبية، بل «السبب» في اللغة العربية وبالتالي في عالم «الاعرابي» هو الواسطة التي تتم بها ممارسة الفعل من طرف فاعل»[١٢٣]. وبدون أن نتوقف هنا عند مسألة الاتصال والانفصال، والحتمية والجواز، التي ستكون لنا إليها عودة مطولة، فإننا سنلاحظ أن تلك النقلة اللامتوقعة في القاموس الأجنبي للجابري من raison إلى cause تقترن بانقلاب في تكتيكه: فما دام المطلوب مديح العقل الغربي بوصفه عقلاً «سببياً» فليدغم لفظ «العقل» ولفظ «السبب» في كلمة واحدة ولو اعتسافاً وتعدياً على تاريخ المصطلح واستعماله الجاري، أما عندما يصير المطلوب هجاء العقل العربي بوصفه عقلاً «لا سببياً» فلا بأس أن يفك الإدغام بين اللفظتين وأن يصير السبب cause بعد أن كان raison. وإذ نمتنع هنا ـ مؤقتاً ـ عن الدخول في نقاش لفكرة السببية بحد ذاتها، نكتفي بأن نلاحظ بأن الجابري يرمي العقل العربي بما

---

(١٢٣) بنية العقل العربي، ص ٢٤٧.

بات الانتروبولوجيون ـ بعد تراجع ليفي برول عن أطروحاته ـ لا يرمون به «العقلية البدائية» نفسها: فالسببية قالب دائم وقبلي بلغة كانط للعقل البشري بإطلاق. أما التحليل الدلالي للفظة «سبب» كما للفظة «عقل» بالعربية، فمسألة اجتهاد. وإذا كان التحليل الدلالي كافياً ليقوم برهاناً أو قرينة على عقلانية أو عدم عقلانية عقل بعينه في ارتباطه باللغة التي يعبر بها عن نفسه، فليسمح لنا ناقد العقل العربي أن نجتهد غير اجتهاده. فنحن لا نماري ـ مؤقتاً ـ في أن الأصل «المادي» لمعنى العقل بالعربية هو الربط (من «عقل البعير أو غيره»)، كما لا نماري في أن لفظ «السبب» كان يعني «الحبل» قبل أن يصير يعني «كل شيء يتوصل به إلى شيء غيره»[١٢٤]. ولكن ما نزعمه بالمقابل هو أن العربية تقيم بين «العقل» و«السبب» علاقة معنوية متينة لا تقيمها اللغات اللاتينية الأصل. فإن يكن العقل هو «الربط» بين الأشياء، فهل من عقل أكثر سببية وأكثر انسجاماً مع نفسه من وجهة نظر الدلالية من عقل لغوي يجعل من أداة الربط التي هي الحبل هي «السبب» الذي يربط بين الأشياء؟ ولو كنا نسمح لأنفسنا أن نغلو غلو الجابري لذهبنا إلى أبعد من ذلك بعد. فبيير جانيه، عالم النفس الفرنسي، قد أثبت من خلال دراساته، ولا سيما في كتابه «بدايات الذكاء»، أن السببية، كبنية مباطنة للعقل البشري ومسقطة على العالم الخارجي، قد مرت، بالتضامن مع تطور البشرية الحضاري، بطورين: السببية ـ النية والسببية ـ القواعد. ففي الطور الأول كان البشر يفسّرون العالم بإرادات مشخّصة، بتدخلات غائية معزوة إلى الآلهة أو الجن أو الأرواح. وفي الطور الثاني أخضعت ظاهرات العالم الخارجي لقواعد «موضوعية» مطابقة للقواعد التي بات الانسان، مع تطوره، يعي أنها تحكم جسمه من حيث هو جهاز حسّي ـ حركي متجاوب مع المنبهات الخارجية[١٢٥]. والحال أن المعيّنات المادية والحسية لفكرة السببية، في اللغة العربية المحطوطة، في شاهد الجابري، إلى لغة «أعراب»، تبدو لنا أدخل في نطاق السببية ـ القواعد منها في نطاق السببية ـ النية التي تقوم على مبدأ أرواحي أو إحيائي والتي تجد ـ ربما ـ بعض استمرارية لها في الأصل اللاتيني لكلمة ratio التي تقيم بين «المؤثر والمتأثر» علاقة غائية ومن نمط سيكولوجي بالأولى. كذلك فإن فكرة «الواسطة» التي يتضمنها لفظ «السبب» بالعربية تظل أقرب صلة إلى السببية بمعناها

---

(١٢٤) ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، المجلد الأول، ص ٤٥٨.

(١٢٥) انظر المدخل إلى فصل «السببية» من كتاب جان أولمو: الفكر العلمي الحديث، مصدر آنف الذكر، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

العلمي الحديث منها إلى السببية - النية التي يقوم مبدأ الفعل والتأثير فيها على أساس سحري، أي عن بعد بلا تماس ولا واسطة ناقلة أو رابطة. ولكن نظراً إلى أن الأرض التي نقف عليها هنا شديدة الانزلاق من منظور الموضوعية العلمية، فإننا نؤثر أن نبارحها بسرعة، ولا سيما أن فكرة السببية، نفسها وغيرها من «مبادىء العقل» قد باتت موضع مراجعة وإعادة نظر بعد إنجازات «الروح العلمي الجديد».

* * *

إن مرجعاً رئيسياً للجابري في نظريته عن العقل، بعد لالاند وكورنو وباشلار، هو جان أولمو في كتابه المميّز: «**الفكر العلمي الحديث**». ولنقر حالاً بأن هذه العلاقة المرجعية هي نفسها مميّزة. فخلافاً للالاند وكورنو اللذين لم يطلع الجابري على نظريتهما إلا من خلال معجم فوكييه الفلسفي، وخلافاً لباشلار الذي لا يصرح أصلاً برجوعه إليه، فإن الجابري يفيدنا بأمانة علمية لا غبار عليها: «نحن نستلهم هنا بكيفية خاصة كتاب جان أولمو: **الفكر العلمي الحديث** (بالفرنسية) وبكيفية أخص الفصل الثامن والفصل التاسع»[١٢٦]. ولو كنا نطلب المماحكة لقلنا إنه ليس من قبيل المصادفة أن يخص الجابري بالذكر هذين الفصلين اللذين يحملان عنواني: «العقل» و«معقولية الطبيعة»، وأن يهمل الإشارة إلى الفصل السابع الذي عنوانه «الحقيقة». ففي هذا الفصل تحديداً يعلن أولمو عن «نهاية الحقيقة المطلقة» من حيث هي «سمة المطابقة التامة بين الفكر والواقع» ويؤكد «التحول الجذري» الذي طرأ في القرن العشرين على تصور الحقيقة من خلال تجدد الفكر العلمي وانعتاقه من إشكالية «المطابقة بين العقل والأشياء» كما صاغتها السكولائية اللاتينية. ولكن موضع استغرابنا الفعلي هو استمرار الجابري، حتى بعد الإحالة المطوّلة إلى أولمو، لا في الكلام على «المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة» فحسب، بل كذلك في اعتبارها «ثابتاً أساسياً» يحدد «بنية العقل في الثقافة الاغريقية الأوروبية». فرغم أن أطروحة أولمو المركزية تدور حول تاريخية العقل وتقدمه، ورغم أنه يفتتح الفصل عن «العقل» بالقول: «إن فكرة النشوء والتطور، المستعارة من التاريخ الطبيعي، قد هيأتنا لقبول فكرة «عقل في صيرورة»، وهي الفكرة عينها التي كانت ستبدو فيما

---

(١٢٦) تكوين العقل العربي، ص ٣٦.

سلف متناقضة مع نفسها وشبه منتهكة للمقدسات»[١٢٧]، فإن الهدف الذي يضعه الجابري نصب عينيه من دراسة «تطور مفهوم العقل في الثقافة الاغريقية ـ الأوروبية» هو أن «نستخلص من تاريخ هذا العقل ما يمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت، نقصد بذلك هيكله البنيوي الذي ظل ثابتاً رغم كل التحولات التي عرفها، والذي على أساسه وحده يمكن القيام بالمقارنة... مع العقل العربي بهدف التعرف، بصورة أدق، على هذا الأخير»[١٢٨]. فلكأن كل توكيدات أولمو عن «تاريخية» العقل و«ديناميته» لا تمس منه سوى القشرة لا اللب، ولكأن للعقل بنية مماثلة لبنية «الشيء» في الفلسفة الكانطية: فالغشاء الفينوميني للعقل هو وحده القابل للتحول، أما نواته النومينية فثابتة وغير قابلة للاختراق. وبدلاً من جدلية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن اللالاندية، التي يعود أولمو نفسه إلى تبنيها، من خلال توكيده أن «الفاعلية الخالصة» التي يمثلها العقل المكوِّن تفكك وتعيد، بين الحقبة التاريخية والأخرى، بناء «منظومة القواعد» المتكوِّنة في عقل يحسب نفسه مطلقاً، فإننا ندعى إلى جدلية من النوع الذي قال به أدونيس، جدلية «الثابت» الذي لا «يتحول» إلا ليبقى، جدلية «النص» الذي يتجاوز تأويلاته ولا تتجاوزه تأويلاته، النص الذي يبقى «ثابتاً» رغم كل «التحولات» التي قد يعرفها من خلال الشروح والتأويلات التي تسعى، انطلاقاً من ثباته، إلى أن تجعله «قابلاً للتكيف مع الواقع وتجدّده»[١٢٩].

وهكذا، وعلى امتداد ألفين وخمسمئة سنة، فإن العقل اليوناني ـ الأوروبي كان، بضرب من قدر ميتافيزيقي، ولمجرد أنه «يوناني ـ أوروبي» بدون أي تحديد آخر،

---

(١٢٧) الفكر العلمي الحديث، ص ٢٢٠.

(١٢٨) تكوين العقل العربي، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(١٢٩) أدونيس: الثابت والمتحول، الطبعة السابعة، دار الساقي، بيروت ١٩٩٤، الجزء الأول، ص ١٣. ولنلاحظ أن جدلية الثابت والتحول الأدونيسية، التي يقر الجابري ببعض دينه لها (تكوين العقل العربي، ص ١١٤)، لا تتطابق مع جدلية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن حتى وإن عمّدت نفسها باسم جدلي آخر: «الإبداع والاتباع». فالنص ليس «ثابتاً» إلا في حضارة تقوم أصلاً على النص. أما في حالات انتفاضات العقل المكوِّن على العقل المكوَّن في الانعطافات الحضارية الكبرى، فإن النص نفسه، مع كل حمولته من الشروح والتأويلات، يدخل، رغم «ثباته» المزعوم، في عداد «العقل المكوَّن» المنتفض عليه. وما يغيب على كل حال عن أدونيس، كما عن الجابري في نظريته عن عصر التدوين، أن «الثابت» نفسه في الحضارة العربية الإسلامية لم يكن في الأساس «ثابتاً»، وأن عملية «تثبيته» هي عملية تاريخية خالصة بدأت في عهد عثمان بن عفان واكتملت في «عصر التدوين» الذي ليس في الواقع عصر تدوين بقدر ما هو عصر تأسيس للنص وتثبيت.

عقلاً عابراً للتاريخ عبور النص المقدس لتأويلاته. بل كان أشد ثباتاً واستعصاء على التحول في «كيانه الداخلي الثابت»، حتى من النص. فالنص، المؤسس للعقول الابستمولوجية والحاكم عليها بأن تبقى أسيرته الدائمة حتى في صبوّها إلى تفتيحه لتفتح أمام نفسها مجال التحرر والإبداع، يظل على الأقل أسير لغته. أما «العقل اليوناني ـ الأوروبي»، كما ينحته إزميل الجابري، فنواته صلبة ومصفحة إلى حد اختراق قانون اللغة المطلق الشارطية لسائر العقول الحضارية الأخرى(١٣٠). فسواء عبّر هذا العقل عن نفسه، باليونانية أو باللاتينية أو باللغات الأوروبية الحديثة، يظل ذا هيكل ثابت متبنين حول فكرة المطابقة. بل إن بنيته لا تخضع حتى لقوانين التحليل البنيوي. فسواء انتمى هذا العقل إلى المجال العقلي للثقافة الاغريقية القديمة، أو إلى المجال العقلي للثقافة اللاتينية الوسيطية، أو إلى المجال العقلي للثقافة الأوروبية الحديثة المعاصرة، يظل يصدر عن بنية واحدة تبقى ثابتة ومعيدة لإنتاج ذاتها عبوراً لجميع التحقيبات كما لجميع الابستمولوجيات التاريخية. فرغم أن الثقافة اليونانية القديمة قائمة أصلاً على فكرة المفارقة، مفارقة الأشياء لمثلها في الميتافيزيقا الأفلاطونية، ومفارقة الموجودات لماهياتها في الميتافيزيقا الأرسطية، فضلاً عن مفارقة عالم ما دون فلك القمر الفيزيقي لعالم ما فوق فلك القمر التيولوجي، ورغم أن الثقافة اللاتينية الوسيطية قائمة بتمامها على ثنائية الروح والمادة التي تحصر أصلاً إشكالية المطابقة في زاوية ضيقة للغاية، ورغم أن الثقافة الأوروبية الحديثة المتبنينة بالصراع المستعصي على كل توفيق على مدى قرون ثلاثة بين المثالية المغلِّبة لقطب العقل والواقعية المغلِّبة لقطب الطبيعة، فإن المحتوى الثابت واللامتحول «للعقل اليوناني ـ الأوروبي» يبقى هو المطابقة بين نظامه ونظام الطبيعة. وهذا ليس فقط بالتضاد الميتافيزيقي مع عقل متهم باستبعاد قطب الطبيعة من حقل فاعليته الابستمولوجية، هو العقل العربي كما سنرى في الفصل القادم، بل كذلك بالتعارض مع مؤدى النظرية اللالاندية ـ الباشلارية ـ الأولية التي يُفترض فيها أنها تمثل الاطار المرجعي لصاحب مشروع «نقد العقل العربي» والتي لا تميز العقل الغربي المعاصر عن العقل الأوروبي الكلاسيكي والحديث(١٣١) إلا بقدر ما تحدده بأنه، على

(١٣٠) سنرى في فصل قادم مدى إخضاع الجابري العقل العربي لمشروطيته اللغوية.

(١٣١) بالتوازي مع التمييز بين العقل الحديث والعقل المعاصر، فإننا نجد ضرورة للتمييز أيضاً بين العقل الأوروبي والعقل الغربي على اعتبار أن أميركا الشمالية في النصف الأول من هذا القرن واليابان في نصفه الثاني قد دخلتا شريكاً رئيسياً في تكوين العقل العلمي المعاصر.

النقيض من أوهامه في مرحلة ما قبل تاريخه أو فتوته، «فاعلية خالصة» وليس له «إطار قبلي» ولا «محتوى دائم»، وبأنه «يتحدد لا بكونه مجموعة من المبادىء» أو «منظومة من القواعد»، بل بديناميته وقدرته على أن يخلق لنفسه قواعد وعلى أن «يجرى عملياته وفق مبادىء» يستمدها من التجربة ومن نقض أو تعديل أو استكمال القواعد التي سبق له أن نظّم فاعليته بمقتضاها[١٣٢].

وما دمنا بصدد القواعد الناظمة لإجرائيات العقل، فلنقل إن ما يميز العقل العلمي الحديث عن العقل الكلاسيكي أو العقل الوسيطي ليس نظام القواعد بحد ذاته. فكما عرّف الانسان بأنه «حيوان عاقل»، فقد حُدَّ أيضاً، ولا سيما بعد مباحث كلود ليفي ستراوس وكتابه عن **«الأنظمة البدائية للقرابة»** (١٩٤٩)، بأنه «خلاّق للقواعد» إن أمراً أو نهياً، وإن تحليلاً أو تحريماً. وما من عقل، بدئي أو حضاري، إلا ويمارس فاعليته وفق قواعد. وما من عقل إلا ويعتبر القواعد التي يمارس فاعليته بموجبها عقلانية. وحتى السحرة في المجتمعات البدائية ما كانوا يمارسون في المجال العقلي العائد لتلك المجتمعات «سحراً» بقدر ما يمارسون «فاعلية عقلانية». وخلافاً لما توهمه ليفي ـ برول في مباحثه الأولى، فإن ما ينقص الفكر البدائي ليس «مبادىء العقل» من هوية وسببية وعدم تناقض، بل «الحس النقدي». وبدورهم كان المنجّمون والخيميائيون في القرون الوسطى يعتقدون اعتقاداً جازماً بأنهم يمارسون فاعلية عقلانية. واللجوء المتواتر إلى منهج السلطة في السكولائية اللاتينية أو إلى مبدأ النقل في الثقافة العربية الاسلامية كان يبدو مشروعاً تماماً من وجهة نظر العقل لدى أهل اللاهوت والكلام في العصر الوسيط المسيحي والإسلامي. وحتى ديكارت كان يؤمن بأن عقلانية العقل البشري، أي قدرته على الوصول إلى الحقيقة المطلقة، هي بضمانة إلَهية. ولكن هذه الضروب من القواعد العقلانية غير المخضعة نفسها، في مبادئها وأسسها بالذات، لملكة النقد، ما كانت تقوم في الواقع إلا على «الإجماع»، أي على اتفاق الرأي على اعتبارها مطابقة لشروط العقل المشروط هو نفسه، عن غير وعي منه، بالمجال المكاني ـ الزماني

---

(١٣٢) **الفكر العلمي الحديث**، ص ٢٥٣. ويترجم الجابري هنا، ودوماً نقلاً عن أولمو حسب ما هو مفترض، أن العقل «نشاط منظّم»، العب حسب قواعد» (**تكوين العقل العربي**، ص ٢٤). وهذا التعريف الأخير لا نجده «مطابقاً». ولم نقع له على أثر لدى أولمو. فذلك هو تعريف أجناس اللعب، لا العقل. وبالفعل، إن الشطرنج وكرة القدم والكلمات المتقاطعة، كلها «لعب حسب قواعد». ومن هنا عنوان كتاب جان هويزنغا المشهور: **الإنسان اللاعب**.

المعاش الذي ينتمي إليه. ولا شك أن الإجماع، أي اقتناع عموم «العقول»، شرط للحقيقة، ولكنه في العصر الحديث لم يعد كافياً. فهذا الاقتناع ينبغي أن ينبثق لا من الاعتقاد، بل من قوة الإلزام المنطقي الكامنة في الحقيقة الموضوعية من حيث هي حقيقة مبرهن عليها تجريبياً وبصفة لا شخصية وعلى نحو لا يترك مجالاً ـ إلا فيما ندر ـ للرأي أو الاجتهاد(١٣٣).

وإنما في سياق الحقيقة المجمع عليها، لا الحقيقة المبرهن عليها والمتحقق منها تجريبياً، تم اختراع آلة المنطق الأرسطي لتكون، مع القواعد الإقناعية الأخرى مثل منهج السلطة ومنهج النص ومنهج التأويل، أداة للسيطرة على عالم الخطاب ولتحقيق الإجماع في الرأي بقوة الإلزام المنطقي. ولا شك أن المنطق الأرسطي، المنزل منزلة «فن الحقيقة»، قد بدا على امتداد العصر الوسيط وكأنه يحوز قوة الإقناع، بل قوة الإلزام، بسلطة العقل وحده. ومن هنا أمكن لعقول حضارية شتى أن تعتمده قاعدة للتفكير، يتساوى في ذلك العقل البيزنطي مع العقل السرياني مع العقل الجيورجي ـ الأرمني مع العقل العربي الاسلامي مع العقل اللاتيني. وصحيح أنه وجدت، في إطار العقل العربي الاسلامي، محاولات ايديولوجية لرفض المنطق الأرسطي باعتباره منطقاً يونانياً، كما فعل التيار السلفي الذي يمثله ابن تيمية والسيوطي (وهذا بالتضاد أصلاً مع تيار آخر هو تيار ابن حزم والغزالي الذي دعا إلى تبيئة إسلامية للمنطق الأرسطي). ولكن هذا الطعن في منطق أرسطو من منطلق الخصوصية اليونانية التي يمثلها كان يصدر هو نفسه عن خصوصية مجهور بها، هي الاعتقاد بإمكانية ووجوب قيام «منطق إسلامي». وبالمقابل، ومن وجهة نظر ابستمولوجية يمكن التوقف عند ثلاث محاولات لتفكيك المنطق الأرسطي وردّه إلى الخصوصيات التي تتحكم ببنيته وطريقة اشتغاله وتكفّه عن أن يكون تلك القاعدة المطلقة لعمل العقل كما جرى تصوره على امتداد ألفي سنة: محاولة جرت في إطار الثقافة العربية الاسلامية، وأخرى في مطلع العصر الكلاسيكي الأوروبي، وثالثة في قرن تحديث الحداثة الذي هو القرن العشرين. أما المحاولة الأولى فكان رائدها أبا سعيد السيرافي في المناظرة المشهورة التي دارت بينه وبين أبي بشر متى يونس في مجلس الوزير ابن الفرات عام ٣٢٦ هـ والتي روى تفاصيلها أبو حيان التوحيدي في

(١٣٣) نحن نتحدث هنا عن الحقيقة العلمية حصراً. أما الحقيقة الإنسانية، التي لا يستنفدها مفهوم الحقيقة العلمية، فلا تزال موضع اعتقاد واجتهاد وتلقين، وتنفر، في عصر الديموقراطية هذا، من أن تكون موضع إلزام. ونصابها، والحال هذه، لا يزال ايديولوجياً أكثر منه إبستمولوجياً.

«الإمتاع والمؤانسة» ثم عقَّب عليها في «**المقابسات**». وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذه المناظرة، فلن نتوقف هنا إلا عند كشف النحوي العربي عن التبنين أو التنظيم اللغوي لمنطق أرسطو ومقولاته، وهو الكشف الذي أكدته لاحقاً مباحث الألماني ف. ترندلنبرغ عن «**تاريخ نظرية المقولات**» (١٨٤٦) والفرنسي إ. بنفنيست عن «مقولات الفكر ومقولات اللغة» (١٩٥٨) المعاد نشرها في «**مشكلات الألسنية العامة**» (١٩٧٦). ومع الفارق الكبير في جهاز الأدوات والمفاهيم وفي مستوى تطور علم الألسنية المقارن، فإنه لمما يذكر للسيرافي سبقه إلى القول بأن «المنطق» إنما «وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها» وأن «النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة»[(١٣٤)]. وهي إشكالية قطع تلميذه أبو سليمان السجستاني، المعروف بالمنطقي، خطوة أخرى إلى الأمام في صياغتها عندما عقَّب قائلاً: «النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي... ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي نحوياً، والنحوي منطقياً، خاصة واللغة عربية، والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها، والخلل على قدر ذلك قد دخل فيها بنقل بعد نقل، وشرح بعد شرح»[(١٣٥)]. وحتى نضرب مثالاً واحداً وبسيطاً على ملابسات ترجمة المنطق الأرسطي فلنذكر أن الشارح الأكبر الذي هو ابن رشد، والذي كان مضطراً بحكم عدم إتقانه اليونانية إلى الاعتماد على الترجمة العربية التي لا يخلو أن تكون بدورها ترجمة عن السريانية، كان يتأول مقولة «المُلك» بمعناها الحرفي، فيقول في شرحها: «ذو مال»، بدلاً من أن يقول مثلاً: «ناعل» أو «مسلَّح». ولكن حتى لو كان يعرف اليونانية فإنه كان يجد صعوبة في الانعتاق «العقلي» من المشروطية النحوية للمقولات الأرسطية. فأرسطو كان يحصر المقولات الفعلية باثنتين: أن يفعل أو أن ينفعل. والحال أن العربية تعرف من خلال وزن «تفاعل» مثل «تراسل» و«تقاتل» مقولة تتضمن الفعل والانفعال معاً بدون أن تكون الصيغة متناقضة في ذاتها.

أما المحاولة الثانية لتخصيص المنطق الأرسطي وللاستغناء بالتالي عن خدماته كقاعدة كلية ومطلقة الصلاحية لعمل العقل وإجرائه عملياته فهي التي صدرت عن

---

(١٣٤) أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا ١٩٥٣، الجزء الأول. ص ١١٠ و١١٥.

(١٣٥) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسني، دار الآداب، بيروت ١٩٨٩، ص ١٠٨ و١١٧.

فرنسيس بيكون في مستهل القرن السابع عشر. فالمنطق الأرسطي، المتكوّن تاريخياً في إطار الصراع ضد السفسطائية، لا يعدو أن يكون محاولة، من جانب مؤسسه الذي هو «شرّ السفسطائيين» بإطلاق، للسيطرة على نظام الخطاب. والحال أن ما بات مطلوباً هو السيطرة على نظام الطبيعة. فلئن يكن تقدم المعرفة مطلوباً، ومطلوباً معه النفاذ إلى «سر الطبيعة» و«مبادىء الأشياء»، فإنما بهدف «توسيع حدود سلطان الانسان على الطبيعة بتمامها». والمنطق الأرسطي لا منفذ له إلى عالم الطبيعة. فالمبدأ الذي يقوم عليه هو التجريد، و«تشريح الطبيعة خير من تجريدها». ولئن يكن مطلب القياس الأرسطي، حسب مدّعاه، هو البرهان، فإن «خير برهان هو التجربة». والقياس، على كل حال، «يقيِّد التصديق، لا الأشياء»، والمنطق الموروث عن أرسطو «من شأنه تثبيت الأخطاء أكثر منه مساندة البحث عن الحقيقة»[١٣٦]. وبصرف النظر عن هذا الانتقاد المرّ لأرسطو ولسائر السكولائيين «الذين يحبسون كل نفسهم في أرسطو مثلما يحبسون أجسامهم في صوامعهم»، فإن «البيان العلمي» الذي نفذه بيكون من خلال «الاورغانون الجديد» لم يكن مناورة بقدر ما كان انقلاباً من نوع كوبرنيكي في تصور وظيفة المنطق وطريقة اشتغاله. فمنطق أرسطو كان مبنياً على **نظام الوجود**، والمطلوب الانتقال إلى **نظام المعرفة**. فمنطق أرسطو الاستنتاجي المحض ينزل من العام إلى الخاص انطلاقاً من مقدمات هي بمثابة تقرير لماهيات ميتافيزيقية ولمسلّمات قبلية. وهذا النزول لا يفيد جديداً، ولا يعدو أن يكون تحصيل حاصل، أي تفريعاً لحقيقة جزئية من حقيقة كلية معروفتين كلتيهما لنا من قبل. فعندما نستنتج أن سقراط فانٍ، فنحن نعرف مسبقاً أنه انسان، وأنه مثل كل الناس فانٍ. وكل ما نفعله من خلال استنتاجنا النازل هذا هو أننا ننظِّم شكلياً معرفتنا المتحصلة لنا من قبل. والحال أن نظام المعرفة يقتضي على العكس الصعود إلى حقيقة جديدة وقلب منهج الاستنتاج إلى منهج استقراء، لأن الاستقراء هو الذي يمكن أن يتقدم بنا، انطلاقاً من التجربة، من ملاحظة وقائع جزئية إلى صياغة قانون عام. والقوانين العامة هي الأبجدية التي يمكن أن يقرأ بها كتاب الطبيعة. وصحيح أن بيكون نفسه كان لا يزال أسير القاموس السكولائي لعصره وأنه كان يتحدث، بدلاً من «القوانين الطبيعية»، عن «صور كيفيات الأشياء»، ولكن انقلابه المضاد للأرسطية كان من النوع الذي لا عودة عنه: فابتداء منه فصاعداً صار المنطق الأرسطي يحمل الاسم الذي لن يتحرر منه بعد ذلك

---

(١٣٦) الاورغانون الجديد، مصدر آنف الذكر، ص ١٠٣ ـ ١٣٠.

أبداً: المنطق الشكلي، أي تحديداً المنطق الذي «لا يعلمنا شيئاً ما كنا نعرفه من قبل»، والذي ما عاد يمثل قاعدة للتفكير بقدر ما ينهض دليلاً أثرياً على حاجة العقل البشري وعلى قدرته على إخضاع نفسه إلى قواعد للتفكير هي دوماً برسم التخطي.

بعد خصوصية اللغة (مطابقة مقولات المنطق الأرسطي لمقولات اللغة اليونانية) وبعد خصوصية المنهج (ضبط نظام الخطاب في مواجهة السفسطة)، جاءت الضربة الثالثة الموجّهة إلى الكونية المفترضة للعقل الكامن وراء هذا المنطق من جهة الكشف عن خصوصية موضوعه. فمع القفزة المعرفية المنقطعة النظير التي رافقت فتوحات الفيزياء الحديثة بدءاً بنظرية آنشتاين في النسبية عام ١٩٠٥ ومروراً ـ لا انتهاءً ـ بمبدأ اللاحتمية الذي قال به هايزنبرغ عام ١٩٢٨ انجلى للعيان وجه جديد من أوجه فقر المنطق الأرسطي: بدائية موضوعه. ويعود الفضل في هذا الكشف بلا جدال ـ كما يفيدنا جان أولمو ـ إلى الفيلسوف السويسري فردينان غونسيت، مدرِّس الرياضيات وفلسفة العلوم في جامعة زوريخ. فغونسيت، في فصلين رئيسيين من كتابيه «**الرياضيات والواقع**» و«**ما المنطق؟**»، عرَّف المنطق الأرسطي بأنه «فيزياء الموضوع ما physique de l'objet quelconque». وهذا التعريف، الذي لا يخلو من غموض، هو الذي سيشهره الجابري ـ نقلاً عن أولمو لا عن غونسيت ـ عصاً وفزّاعة مدرَّعة بكل هيبة العلم للتهويل على العقل العربي المتَّهم، في شق منه، بـ «الاستقالة»، وفي شقه الآخر بالخروج على «مبادىء العقل» وجهل «السببية والحتمية». فلئن يكن المنطق المعاصر، الذي تجاوز المنطق الأرسطي لأنه «اندمج في الرياضيات واندمجت فيه» قد «أصبح عبارة عن فيزياء موضوع ما»، فما أبعد العقل العربي عن أن يلبي مقتضيات المنطق الحديث، بل حتى مقتضيات المنطق الأرسطي الذي كان هو الآخر «كما يقول كونزيت عبارة عن فيزياء اتخذت موضوعاً لها الجسم الصلب»[١٣٧]! وليس من الصعب علينا أن نضع إصبعنا على السر في هذه «البلبلة». فالجابري، الذي لم يعرف غونيست إلا عن طريق الإشارة المقتضبة إليه في كتاب جان أولمو، يحسب أن تعريف المنطق بأنه «فيزياء موضوع ما» هو ضرب من الإطراء والترقية «العلمية». ومن هنا أصلاً الفساد الظاهر في الترجمة التي اختارها. فـ «الموضوع ما» (l'objet quelconque) في تعريف غونسيت بالفرنسية

---

(١٣٧) تكوين العقل العربي، ص ٢٥ و٣٢٧. ولنلاحظ أن الجابري يترجم Gonseth بـ «كونزيت»، ونحن نؤثر أن نقول: غونسيث.

معرَّف. أما في ترجمة الجابري فمنكَّر. والحال أن كل أهمية تعريف غونسيت وإبداعيته تكمنان في جمعه بين إداة التعريف «أل» وأداة التنكير «ما». فـ «فيزياء موضوع ما» هي محض فيزياء، أما «فيزياء الموضوع ما» فهي وحدها التي تصلح، بتجاوزها قواعد اللغة، لأن تكون حداً للمنطق الأرسطي. وهذا التحديد النعتي الأخير بلغ الأهمية. فغونسيت لم يقل إطلاقاً إن المنطق «أصبح عبارة عن فيزياء موضوع ما»، بل ما قاله بالتحديد هو أن المنطق الأرسطي «كان» بمثابة «فيزياء الموضوع ما». والغاية من إدخال «ما» النكرة على «الموضوع» المعرَّف بأل واضحة للعيان: فالتنكير بواسطة الـ «ما» بالفرنسية كما بالعربية هو ضرب من التبخيس. وقولنا عن «الشيء» بالفرنسية أنه quelconque، فهذا يعني - بالرجوع إلى «اللاروس» بالذات - أنه غير ذي قيمة. إذن فتعريف غونسيت للمنطق الأرسطي بأنه «فيزياء الموضوع ما» لا يعني سوى شيء واحد: «فيزياء الموضوع العديم القيمة». وتلك هي أصلاً فرضية عمل غونسيت الأساسية: فانطلاقاً من الموضوع «المتطور» للغاية الذي تتعامل معه الفيزياء الحديثة، ألا وهو الموضوع الذري، فإن الموضوع الذي يتعامل معه منطق أرسطو هو موضوع «بدائي» للغاية فيزيائياً: إنه الجسم الصلب، لا في بنيته الداخلية، بل في مورفولوجيته الخارجية من حيث أنه جسم ظاهر الوجود، له طول وعرض وارتفاع، يملأ مكاناً معيناً، ويقع في حضوره وغيابه حتى تحت ملاحظة الطفل. صحيح أن غونسيت يضع للفصل الذي يعقده تحت عنوان «فيزياء الموضوع ما» عنواناً فرعياً هو: «المنطق علم طبيعي أولاً»، ولكنه يضيف في الشرح حالاً أن هذا «العلم الطبيعي الذي يأخذ المنطق شكله ذو طابع بدائي للغاية». إنه «ليس الفيزياء بمعناها الحاضر والناجز... بل الفيزياء بوصفها الفصل الأول، الخطوة الأولى نحو الفيزياء المخبرية». وبعبارة أخرى: إنها «الفيزياء الحدسية الساذجة»، أو فلنقل: «فيزياء الطفولة بالأولى». وإنما في هذه «البدايات الأولى تماماً للفيزياء» تجد مصطلحات المنطق الأرسطي «وسطها الطبيعي»، وتتلبس معانيها التي هي معانٍ «تخرج من الواقع الأرضي جداً ولا تسعى إلى أن ترقى إلى أعلى منه بكثير». وبكلمة واحدة: إنما لأن المنطق الأرسطي منهج يطلب «موضوعه البدائي في الوقائع الأكثر مباشرة والأكثر عمومية للعالم الفيزيقي... فقد جاز أن نسميه فيزياء الموضوع ما»[١٣٨].

---

(١٣٨) فردينان غونسيت: الرياضيات والواقع Les Mathématiques et la Réalité، منشورات فليكس ألكان، باريس ١٩٣٦، ص ١٥٥ ـ ٢٢٤.

ولنفرض الآن أن «الموضوع ما» الذي أجرى أرسطو استدلالاته المنطقية بدءاً منه هو هذا «المقعد الخشبي». فهذا المقعد هو هذا المقعد وليس شيئاً آخر، ليس هذه الخزانة مثلاً (مبدأ الهوية بتعيينه الايجابي والسلبي). وإذا كان هذا المقعد هو هذا المقعد، فإنه لا يمكن أن يكون هذه الخزانة (مبدأ التناقض). وما دام ليس لدينا سوى هذين الشيئين الاثنين، فإننا إذا تحققنا من أن أحد هذين الشيئين هو المقعد، فالشيء الآخر هو بالضرورة الخزانة (مبدأ الثالث المرفوع). ورغم أن المقعد والخزانة مصنوعان من مادة واحدة هي الخشب (العلة الهيولية)، ورغم أن صانعهما واحد هو النجار (العلة الفاعلية)، فإن ما يميز المقعد عن الخزانة هو صورته (العلة الصورية) والغاية التي صنع من أجلها: الجلوس عليه لا حفظ الأشياء فيه (العلة الغائية). وبالبداهة عينها التي أمكن بها استنتاج هذه الوجوه الأربعة لعلاقة السببية من خلال المقارنة بين المقعد والخزانة، يمكن من خلال «التفكير» بغائية الخزانة: أن تكون حاوية للأشياء المحتواة فيها، استخلاص علاقة اللزوم المنطقي. فاللؤلؤة في العلبة، والعلبة في الخزانة، إذن اللؤلؤة في الخزانة. وذلك هو القياس الأرسطي ناجزاً.

ولا شك أن القوانين التي يصوغها هذا «المنطق الأولي» يمكن أن تأخذ «دلالة قوانين طبيعية معصومة عن الخطأ عملياً»، ولكن هذا بالتحديد لأنها، على حد تعبير غونسيت، «قوانين بدائية للغاية»[١٣٩]. والحال أن ما يغيب عن الجابري، المذهول بصيغة «فيزياء الموضوع ما» والساعي إلى إذهال قارئه بدوره، هو هذه «البدائية» بالتحديد، وإلا لما كان سارع إلى تعميد تلك القوانين باسم «قوانين الفكر الأساسية»[١٤٠]، وإلى رفعها إلى مستوى «العقل الكوني» الذي من شأنه، ارتكازاً على «مبدأ الهوية وعدم التناقض ومبدأ السببية.. والضرورة العقلية»، الإيصال إلى «معارف كلية بمعنى أنها عامة ومشتركة بين الناس جميعاً، وضرورية بمعنى أنها تفرض نفسها فرضاً ولا تترك مجالاً للاحتمال أو الشك، ومطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان»[١٤١]. وبصرف النظر عن اتهام العقل العربي، أو شطر منه على الأقل، بالخروج على قوانين هذا «العقل الكوني» وبجهل مبدأ السببية

---

(١٣٩) ف. غونسيت: ما المنطق؟ Qu'est- ce que La logique? منشورات هرمان، باريس ١٩٣٧، ص ٧٨.

(١٤٠) بنية العقل العربي، ص ٢٤٠.

(١٤١) تكوين العقل العربي، ص ٢٥١.

والضرورة العقلية، فإن ما يذهل في نص الجابري هو «ميتافيزيقا العقل» هذه التي تجرؤ، حتى بعد كل الإحالات إلى لالاند وباشلار وأولمو وغونسيت وغيرهم من بناة نظرية «تاريخية العقل»، على الاستمرار في الحديث، بمنتهى الوثوقية والقطعية، عن مبادىء «كلية» و«ثابتة» و«مطلقة» للعقل، لا تتغير «بتغير الزمان والمكان» ولا تسمح بأي تسرب لعامل «الاحتمال أو الشك» إلى حقل حتمياتها. وإزاء هذه «الدغمائية العقلانية»، الأقرب إلى أن تكون من طبيعة استحواذية، فإن كل ما نستطيع التعليق به هو أننا نجد أنفسنا ههنا مرة أخرى، وإن على صعيد الثقافة العربية هذه المرة، أمام ذلك «الانفصال العميق للروح الفلسفي عن الروح العلمي» الذي كان باشلار لاحظه في الثقافة الغربية منذ الأربعينات من هذا القرن: فـ «الفيلسوف ينزع إلى الحفاظ على مطلقاته في الوقت نفسه الذي يثبت فيه العلم أفولها»[١٤٢]. ولنلاحظ أن باشلار يتحدث على كل حال عن «تواقت»: فالفيلسوف الإطلاقي في الغرب كان لا يزال يفكر حتى منتصف هذا القرن وكأن «ثورة هايزنبرغ» النسبية والاحتمالية لم تقع على مسافة سنوات قمرية - لا ضوئية - منه. أما في حالة الفيلسوف العربي فإن ما يزيدنا ذهولاً على ذهول هو أن ذلك التثبيت للمطلقات التي لا تتغير حتى «بتغير الزمان والمكان» قد جاء ليس بعد أكثر من نصف قرن من «الثورة الهايزنبرغية» فحسب، وليس في سياق عرض نتائجها الابستمولوجية والمنطقية كما صاغها غونسيت فحسب، بل كذلك بقلم مفكر كان أول ما عرف به في الساحة الثقافية العربية اختصاصه في «فلسفة العلوم»[١٤٣]، أي مفكر كان يفترض فيه أنه «لم يفقد التماس مع الثقافة العلمية المعاصرة».

وبدون أن ندخل في تفصيلات لا يتسع المجال لها هنا، فإننا سنلاحظ أن ثورة الفيزياء الحديثة قد تمت أساساً على حساب الفلسفة. فمفهوم «الذرة» كان على مدى ألفين وأربعمئة سنة مفهوماً فلسفياً على اعتبار أن الذرة هي الجوهر الأول والأبسط والجسم اللامتناهي الصغر الذي لا يتميز عن غيره من الأجسام إلا بعدم قابليته للقسمة[١٤٤]. ولكنه ما كاد يتحول إلى مفهوم «علمي» حتى كفّ في تعريفه بالذات

---

(١٤٢) غاستون باشلار: الفاعلية العقلانية في الفيزياء المعاصرة L'Activité Rationaliste dans la physique contemporaine، الإتحاد العام للمنشورات، سلسلة ١٠/١٨، باريس ١٩٧٧، ص ١١٦.

(١٤٣) الإشارة هنا إلى كتاب الجابري: «مدخل إلى فلسفة العلوم» الصادر عام ١٩٧٦ في جزئين: «الرياضيات والعقلانية المعاصرة» و«المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي».

(١٤٤) كلمة ذرة باليونانية Atomos تعني حرفياً «اللامنقسم». فحرف A للنفي، وTomos قسمة.

عن أن يكون مطابقاً: فالذرة ليست هي ذلك «الجزء الذي لا يتجزأ»، بل هي قابلة للانشطار كما للانصهار[(١٤٥)]، وما هي بجسم بسيط، بل بنية، «كون أصغر»، «شرنقة» من علاقات دينامية بين جزيئات كهربية موجبة هي البروتونات، وجزيئات سالبة هي الالكترونات، وثالثة محايدة هي النوترونات[(١٤٦)]. وإذ أضحى الجزيء الذري هو موضوع الفيزياء الحديثة، فقد انكشفت تبعية المنطق الأرسطي، بمقولاته ومبادئه و«معارفه» الكلية والثابتة والمطلقة، لـ «فيزياء الطفولة» المتمحورة حول المورفولوجيا الخارجية لموضوعها البدائي الذي هو الجسم الصلب. وليس معنى الذرة هو وحده الذي تفكك، بل تفكك أيضاً ذلك المفهوم الذي كان بمثابة الأس الأول لكل عمارة المنطق الأرسطي: الجوهر. فالفلسفة الأرسطية، باعتبارها فلسفة وجود، تقوم بتمامها على وضع الجوهر كمعطى أول مطلق، ثم على استنتاج اعراضه منه. والحال أن الجزيء أوالكهيرب الذرّي الذي هو موضوع الميكروفيزياء لا يتظاهر إلا من خلال أعراضه بدون أن يكون له نظام وجود، ولا حتى مكان وجود. فهو موجود بلا وجود إن جاز التعبير، دينامية من أعراض بلا جوهر تصدر عنه، جملة محمولات بلا موضوع تحيل إليه. بل إن «الموضوع» في الميكروفيزياء يبنى من قبل الفيزيائي بالفكر قبل أن يكتسب شرعية الوجود في التجربة. فهو ليس «شيئاً» بقدر ما هو «موضوع ذهني» صار «موضوعاً تجريبياً»[(١٤٧)]. وكل دليل وجوده هو بناؤه في النظرية وثبوت تأثيره في جزيء آخر من خلال التجربة التقنية. وعلى حد تعبير باشلار، ليس له «منطقة وجود» بقدر ما له «منطقة نفوذ»[(١٤٨)]. وخلافاً لـ «الموضوع ما» الأرسطي، سواء أكان مقعداً أم خزانة أم أي جسم صلب آخر، فإن الجسم الذرّي ليس له «أبعاد» من طول

---

(١٤٥) حتى نأخذ فكرة عن مدى قابلية ذلك «الجزء الذي لا يتجزأ» لأن يتجزأ، فلنذكر أن «نواة الذرة» أصغر من «الذرة» نفسها بحوالى مئة ألف مرة.

(١٤٦) لا نشير هنا إلى جزيئات «ثانوية» أخرى، مكتشفة بالفعل أو موجودة بالفرض، تدخل في تركيب بنية الذرة، ومنها البوزيتون والميزون والنوترينو.

(١٤٧) معلوم أن الروسي مندليف وضع، من خلال جدوله المشهور، الصيغة الذرية للعديد من الاجسام الكيميائية المجهولة قبل اكتشافها في الطبيعة أو خلقها بالتجربة التقنية. كما أن النوترينو، وهو الجزيء شبه عديم الكتلة الذي يدخل في تركيب الذرة وينتشر بسرعة الضوء، قد جرى «تخيله» من قبل السويسري فولفانغ باولي عام ١٩٣١ قبل أن يقع لأول مرة تحت الملاحظة التجريبية عام ١٩٥٦. كذلك فقد «تنبأ» الياباني هيديكي يوكاوا بوجود الميزون منذ عام ١٩٣٥ قبل أن يكتشفه البريطاني سيسيل باول عام ١٩٤٧.

(١٤٨) **الفاعلية العقلانية في الفيزياء المعاصرة**، مصدر آنف الذكر، ص ١٠٨.

وعرض وارتفاع قابلة للتعيين. **فهو جسم بلا هندسة**. وإذا جاز تحديده بأنه بنية، فهو محض بنية ديناميةٍ، تنوب فيها **الطاقة** مناب **المادة**، وتنزع فيها المادة إلى أن تتجرد من ماديتها وإلى أن تكون محض «شيء» في حالة حركة، أو محض «جسم» في حالة إشعاع، أو محض «عنصر» في حالة صيرورة. ولكن بقدر ما أن معاني «الشيء» و«الجسم» و«العنصر» موروثة من الفلسفة، فإن هذه المعاني كلها لا بد أن توضع، عند تطبيقها في مجال الميكروفيزياء، بين قوسين. فهي كلمات لم تعد مطابقة في دلالاتها، بحكم ارتباطها بـ «الشيئية» التي هي فلسفة العقل المتكيِّف في مقولاته وأطره، كما كان يقول برغسون، مع معرفة الأجسام الصلبة.

وإنما إلى هذا النمط من المعرفة ينتمي مبدآ العقل الكبيران: الهوية والسببية. فالهوية الأرسطية لا تحيل إلى «الشيء» أو إلى «جوهر الشيء» إلا بقدر ما يأخذ هذا الشيء شكل ظاهرة موقوفة عن الحركة، أي شكل جسم صلب. ويكفي أن نتصور الشيء مائعاً حتى يفقد مبدأ الهوية فاعليته الإجرائية. فنظراً إلى أن الجسم المائع يتغير في شكله تبعاً لحركته، فإنه يعسر تمييز **الذات** فيه من **السوى**. والحال أن «المادة» التي تتعامل معها الفيزياء الذرية: الالكترونات والبروتونات والنوترونات أشد إفلاتاً بعد من مبدأ الهوية، ومن مبدأ انحفاظ المادة الذي هو في أساس مبدأ الهوية. فالألكترون، مثلاً، قابل للتعريف في بعض حالاته، أو وظائفه بالأحرى، بأنه **جسيم**، وفي بعضها الآخر بأنه **ظاهرة موجية**، هذا إن لم يتلاشَ وينعدم من الوجود عن طريق اتحاده بكهيرب آخر. وانطلاقاً من هذه الخصوصية الثنائية المميزة للموضوع الميكروفيزيائي غير القابل للاستيعاب من قبل المنطق الأرسطي الذي لا يستطيع أن يسلم بانتماء الشيء إلى صنف «الجسيم» وصنف «الموجة» في آن معاً، سجِّلت عدة محاولات لاختراق مبدأ الهوية الأرسطي. ونخص منها بالذكر ثلاثاً عرض لها باشلار في كتابه «**فلسفة اللا**»: محاولة أوليفر رايزر لتأسيس «منطق لا أرسطي» من خلال وضع جدول جديد لنقائض العقل على منوال ما كان فعل كانط (ومنها النقيضة القائلة: إن الشيء هو ما هو كائن عليه، وهو ما ليس هو كائن عليه)؛ ومحاولة بولينت فيفرييه لتأسيس منطق ثلاثي القيم، لا ثنائيها نظير المنطق الأرسطي، وهي في حقيقتها محاولة لخرق مبدأ الثالث المرفوع: فما بين الكهيرب الموجب (البروتون) والكهيرب السالب (الألكترون) ثالث موضوع وليس مرفوعاً: الكهيرب المحايد (النوترون)؛ ومحاولة ألفريد كوزبسكي لخرق «الحتمية الدماغية» ولإرساء أسس سيكولوجية وفيزيولوجية لمنطق لا أرسطي من منطلق

«التدرب على مبدأ اللاهوية» وإتقان لغة الرياضيات التي هي لغة العقل البشري «الواعي لحريته في البناء»[١٤٩]. وهذا كله لا يعني، بطبيعة الحال، التخلي عن مبدأ الهوية، وإنما كل المطلوب تحويله من مبدأ تقريري وسكوني إلى مبدأ «متحرك»، وفك تضامنه مع المذهب «الشيئي» و«الجوهري»، وإخضاعه لمشروطية جدلية تحرره من طابعه الاطلاقي وتعيد دمجه في سياقيته الزمانية والمكانية والدينامية. فكما يفيدنا درس علم الأحياء، فإن الوجود ليس كينونة بل صيرورة، و(أ) ليس هو (أ)، بل يصير (أ). فلا «جوهر» خارج الزمن. ولا كذلك خارج المكان. فتعريف «المثلث» بأنه يعادل زاويتين قائمتين ليس صحيحاً إلا في شروط المكان الإقليدي، ولكنه لا يعود مطابقاً في شروط الهندسة الفراغية. وقوانين الميكانيكا الكلاسيكية، كما صاغها نيوتن، لا تعود بدورها صحيحة متى ما تجاوزت السرعة في السياق التجريبي أربعين ألف كيلو متر في الثانية. بل إن مقولتي الزمان والمكان، اللتين هما من «ثوابت» مبدأ الهوية، تفقدان هما نفسهما هويتهما عند تجاوز عتبة سرعة الضوء المقدرة بنحو ثلاثمئة ألف كيلو متر في الثانية. وأما مقولة «الجوهر»، التي قامت عليها الكيمياء اللافوازية بالتضامن مع الهندسة الاقليدية والميكانيكا النيوتنية، فقد جاءت الكيمياء الذرية لتؤكد «لا جوهريتها». فخلافاً لمبدأ الهوية الأرسطي، القائم على فكرة ثبات الجوهر، فإن اكتشاف الإشعاعية الذاتية radioactivité وامتلاك القدرة على اصطناعها تقنياً قد أثبتا إمكانية التحول «النووي» (أو «الجوهري» باللغة الفلسفية ما قبل العلمية) للعناصر الكيميائية. فالنواة من معدن اليورانيوم قابلة لأن تنقلب، بالاشعاعية الذاتية، إلى نواة من معدن الثوريوم. والأمر الذي لا يخلو من مفارقة من وجهة النظر الفلسفية أن الكيمياء النووية، التي جاءت تعطي أساساً عقلانياً لحلم الخيميائيين القديم في تحويل طبيعة المعادن، قد ألغت فكرة ثبات «الجوهر» لصالح فكرة ثبات «الأعراض». ففي جميع حالات التحول الإشعاعي، الطبيعي أو الاصطناعي، فإن ما يبقى ثابتاً، أو منحفظاً بتعبير أدق، هو عدد النويّات وكمّ الحركة والطاقة الكلية والشحنة الكهربية. فالمعدن قد تحول، والجوهر أخلى مكانه لجوهر آخر، ولكن الأعراض بقيت. وفي هذا قلب للمنطق الأرسطي رأساً على عقب.

وما يصدق على مقولة الهوية يصدق إلى حد بعيد على مقولة السببية. فسواء جعلنا من السببية مقولة أونطولوجية وأرجعناها إلى «كيفية من كيفيات العلاقات بين

---

(١٤٩) باشلار: فلسفة اللا، مصدر آنف الذكر، ص ١١١ ـ ١٣٤.

الأشياء»، أو رددناها إلى العقل وأعطيناها نصاب المبدأ الابستمولوجي «كنمط في تنظيم الوقائع التجريبية وفي تفسيرها وفي إعطائها معنى»[١٥٠]، فإنها تظل، مثلها مثل مبدأ الهوية، بحاجة إلى «تنسيب relativisation» وإلى إخضاعها للمشروطية الجدلية، لا إلى إعلائها، مع سائر «معارف العقل الكلي»، صنيع ما يفعل الجابري، فوق «متغيرات الزمان والمكان». وهي تحتاج فوق ذلك، وربما قبل ذلك، إلى تحريرها من موروثها الأرسطي. ولقد كنا رأينا من قبل مدى السذاجة في تقسيم أرسطو الرباعي (وهو تقسيم موروث أصلاً عن السفسطائيين) لأنواع العلل: الغائية والهيولانية والصورية والفاعلية. والحال أن جميع هذه الأنواع من العلل، باستثناء الأخيرة، لم تعد تدخل في نطاق السببية بمعناها العلمي الحديث. ولكن حتى إذا صرفنا النظر عن هذا التصنيف المتقادم عليه الزمن، فإن تصور أرسطو لمعنى السببية بالذات ما زال بحاجة إلى مراجعة. فمبدأ السببية الأرسطي، مثله مثل مبدأ الهوية، ينوء تحت ثقل المذهب الجوهري المبطِّن لكل فلسفة أرسطو. فالسببية، كمبدأ مفسِّر للأشياء، لا تعني سوى ردّ الموجودات إلى ماهياتها. وصحيح أن أرسطو يحدد «العلم» تكراراً، ولا سيما في **«التحليلات الثانية»**، بأنه «معرفة العلة»، ولكن هذه «العلة» ليست مرادفة بحال لمعنى «السبب» كما نفهمه اليوم. وما دامت «السببية» قد اتخذت بدورها، من خلال تصنيم أرسطو، هراوة إضافية للتهويل على العقل العربي، فقد يكون ههنا موضع الاشارة إلى أن عبارة الجابري التي كنا استشهدنا بها سابقاً بدون أن نناقشها: «من هنا كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو **إدراك الأسباب**»[١٥١] محكومة بسوء فهم ناجم عن سوء ترجمة. ولو كنا أصلاً في معرض «المفاخرة» بين العقول الحضارية لقلنا إن قولة ابن رشد المشهورة في رده على الغزالي: «من رفع الأسباب فقد رفع العقل» تبدو أنفذ إلى صميم مقولة السببية من عبارة أرسطو: «العلم (لا العقل كما في ترجمة الجابري)[١٥٢] هو معرفة العلة».

---

(١٥٠) راجع مادة «السببية» بقلم برتران سان سرنان في موسوعة أونيفرساليس Universalis، باريس ١٩٨٤، المجلد الرابع، ص ٤٢٦.

(١٥١) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٠. ترى هل من حاجة إلى أن نضيف أن قول الجابري هذا يحاكي كالصدى قول إرنست رينان الذي كان يؤكد هو الآخر، في معرض تنديده بالعقلية السامية «اللاعلمية واللافلسفية»، بأن «طلب الأسباب هو مبدأ يوناني صرف»؟ أنظر محاضرته عن «الشعوب السامية» في **أعماله الكاملة**، م ٢، ص ٣٢٦).

(١٥٢) الواقع أن الجابري يعود في «**بنية العقل العربي**» إلى تصحيح نفسه فيقول: «ومن هنا قول أرسطو: العلم هو إدراك الاسباب» (ص ٤٠٤). ولكنه في الوقت الذي يبدل «العقل» بـ «العلم» فإنه يصر=

وذلك بكل بساطة لأن العلة التي يقصدها أرسطو هنا هي العلة «الصورية». فتعليل الأشياء هو ردها إلى صورها، أي إلى ماهياتها. ومن هنا أيضاً قول أرسطو: «لا علم إلا بالكلي». ذلك أن «الكلي هو العلة» حسب تحديد «**التحليلات الثانية**» أيضاً. فـ «الكلي» هو «النوع» الذي يضم جملة الأفراد الذين يشتركون في ماهية واحدة هي، على سبيل المثال، «الانسانية» بالنسبة إلى «سقراط» من حيث هو «إنسان». والحال أن العلة الصورية هي وحدها، بين العلل الأرسطية الأربع، التي تعيّن الماهية: «الانسانية» بالنسبة إلى الانسان، و«الفَرَسية» بالنسبة إلى الفَرَس، أو حتى «المقعدية» بالنسبة إلى المقعد. وعندما يقول أرسطو إنه لا علم إلا بالبرهان، ولا برهان إلاّ بالقياس الجامع، فإنه هو نفسه من يضيف بأن القياس الجامع لا يبنى إلا بواسطة الحد الأوسط، والحد الأوسط (سقراط إنسان) هو المحدِّد للنوع الذي هو المقوِّم للماهية. وسواء قولنا: «لا قياس إلا بالعلة» أو «لا قياس إلا بالماهية»، لأننا «لا نمتلك العلم إلا بامتلاكنا العلة التي بمقتضاها يكون الشيء كائناً على ما هو كائن عليه». والعلة الحقيقية لهذا الشيء، أي حصراً العلة الصورية، ليست كامنة فيه من حيث هو شيء فردي وجزئي وعيني، بل في حقيقته النوعية، في فكرته المجردة، أو في مثاله كما كان يمكن أن يقول أفلاطون. وبكلمة واحدة: في الماهية يكمن مبدأ العلية الحقيقي الوحيد، لأن الماهية هي التي تحدد وجود الموجودات المفردة على ما هي موجودة عليه. ومن هنا فإن العلم الوحيد الذي يستحق اسم العلم في نظر أرسطو ليس «معرفة الموجودات العينية، ولو في جماعيتها، بل معرفة الماهيات والوجودات المجردة التي لا وجودات غيرها ترقى إلى أن تكون معقولة حقاً»[١٥٣]. و«إدراك الماهيات»، لا «إدراك الأسباب»، هو النصاب الابستمولوجي «للعقل اليوناني الأرسطي». والسببية مقولة مؤسِّسة، بلا جدال لهذا العقل، ولكنها السببية الميتافيزيقية، سببية «العلة الصورية»، لا السببية العلمية التي ما كان لها أن ترى النور قبل أن يرى العلم الحديث نفسه النور.

وليس أدل على أن «السببية» ليست مبدأ «مطلقاً» و«ثابتاً» و«لا يتغير بتغير الزمان

= على التشبث بكلمة «السبب» بدلاً من «العلة» لما للأولى من وقع «علمي» بالمضادة مع الوقع «الفقهي» الذي للكلمة الثانية.

(١٥٣) انظر ج. م. لوبلون: المنطق والمنهج لدى أرسطو Logique et Méthode Chez Aristote، منشورات مكتبة فران الفلسفية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٧٠، وخاصة الفصل الثاني «قياس العلة»، ص ٧٣ ـ ٩٨.

والمكان» من كونها انتقلت في القرن التاسع عشر من مفهومها الأرسطي الميتافيزيقي القائم على «العلة الصورية» والماهية الكلية المجردة «المسببة» لمفرداتها وأعيانها الوجودية، إلى مفهومها، «العلموي» القائم على فكرة «الحتمية». فـ «نقص العلم» الذي شد وثاق السببية على مدى ألفي سنة إلى ميتافيزقا المذهب الجوهري أخلى مكانه في طور فتوّة العلم واندفاعه في عصر الثورة الصناعية لوهم «فرط العلم». فابتداء من مطلع القرن التاسع عشر، ومع الصعود الصاعق للتصور الآلي للعالم، نزعت السببية إلى أن تتلبس شكل الحتمية، أي شكل الاعتقاد بأن معرفة قوانين تطور الكون وحالته الراهنة من شأنها أن تسمح بالتنبؤ الدقيق بمستقبله وحالاته القادمة. فالعالم ليس قابلاً للتفسير التام فحسب، بل للتحكم كذلك، مثله مثل الآلة، بحركته ومساره. ورغم كل الادعاءات العلمية فإن فكرة «الحتمية الكلية» التي صاغها لابلاس كانت تكرر بصورة أو بأخرى فكرة «الضرورة الكلية» التي قال بها لويقيبوس أو فكرة «القدر الكوني» الرواقي. ولكن بدون الدخول في أية تفصيلات تاريخية، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ مع جان أولمو بأن «الإثبات التوتاليتاري للحتمية الكلية، مثله مثل كل موقف كلي من كل شيء، يخرج عن إطار المنهج العلمي؛ فهو غريب عن العلم وعديم الجدوى له. إنه محض فرضية ميتافيزيقية. ولقد استمد مصداقيته من الخلط بين الحتمية/ المنهج والحتمية/ الدوغمائية»[١٥٤].

والحال أن الجابري، باعتباره السببية مظهراً من «العقل الكوني» وبإدراجه إياها ضمن «المعارف الكلية»، أي المعارف «المطلقة» و«الثابتة» و«الضرورية» التي «لا تترك مجالاً للاحتمال أو الشك»، لا يفعل شيئاً آخر سوى أنه يخلط بينها وبين الحتمية، وتحديداً الحتمية الدوغمائية. وهذا الخلط هو إما باللفظ كما عندما وجدناه يؤكد أن «المبدأ الذي يؤسس وعي سكان البيئة» العربية الصحراوية هو «الجواز» وليس «السببية ولا الحتمية»، وإما - وهذا أخطر - بالمعنى والمفهوم، كما عندما يقول بالحرف الواحد: إن «مبدأ السببية يقرر أنه لا شيء يحدث بدون سبب، وأن العلاقة بين السبب والمسبِّب ثابتة لا تتخلف بحيث كلما وجد السبب وجد المسبَّب، كلما وجدت النار احترق القطن مثلاً»[١٥٥]. ولعلنا لو شئنا أن نمثّل عيانياً على الكيفية التي يتم بها الانزلاق لا شعورياً، وبحكم **عادة العقل** ليس إلا، من السببية «المنهجية» إلى الحتمية «الدوغمائية» لما وجدنا خيراً من هذا النص: فمبدأ السببية

---

(١٥٤) **الفكر العلمي الحديث**، ص ١٨٦.

(١٥٥) **بنية العقل العربي**، ص ٢٤٠.

يرتد بلا جدال إلى التقرير بأنه «لا شيء يحدث بدون سبب»، ولكن هذا شيء والتقرير بأنه «كلما وجد السبب وجد المسبَّب» شيء آخر. فنحن هنا أمام نقلة غير مشروعة لا منطقياً ولا ابستمولوجياً. فالسببية تبقى رابطة علمية ما دامت بعدية، ولكنها تنقلب إلى رابطة ميتافيزيقية متى ما طرحت نفسها، كما في كل ميتافيزيقا، على أنها قبلية. فانطلاقاً من المسبَّب، وبعد وقوعه، نستطيع أن نتحرى عن السبب الذي تسبب في وقوعه، ولكن انطلاقاً من السبب لا نستطيع يقينياً الوصول إلى المسبَّب الذي لم يقع بعد. فبومباي قد دمَّرها بلا شك انفجار بركان الفيزوف، ولكن ما كان من الضروري أن يتأدى انفجار الفيزوف إلى تدمير بومباي. ولو علمنا بانفجار الفيزوف في ساعته لجاز لنا أن نتحسَّب ـ لا أن نتيقَّن ـ من أنه سيؤدي إلى تدمير بومباي. فالرابطة السببية تقترن قانونياً بالقدرة على التوقع والتنبؤ، ولكن بصورة احتمالية وترجيحية دوماً. وفكرة «القانون»، بالمعنى العلمي للكلمة، لا تستبعد عامل «الاحتمال أو الشك»، بل تدرجه في معادلة هذا القانون بالذات. وذلك هو، في وجه من وجوهه، «مبدأ اللاتعين» كما قررته ثورة هايزنبرغ في تأسيسه للميكانيكا الكوانتية. فمعلوم في الميكانيكا الكلاسيكية أنه إذا كان معروفاً لدينا موقع المتحرك وسرعته ففي مقدورنا التنبؤ بكل مساره اللاحق. وذلك هو التعبير الرياضي عن حتمية العلم الكلاسيكي كما صاغها لابلاس. ولكن مبدأ اللاتعين كما قال به هايزنبرغ، ترتيباً على كشوف الميكروفيزياء، ينص على استحالة معرفة موقع المتحرك وسرعته في آن معاً بمنتهى دقة العلم. فكلما كانت الدقة أكبر في تحديد إحدى هاتين الكميتين تضاءلت دقة تحديد الكمية الأخرى. فتحديد موقع كهيرب (الالكترون مثلاً) يقتضي إنارته بضويء (فوتون). ولكن رغم أن سرعة انتشار هذا الأخير تصل إلى نحو ثلاثمئة ألف كيلو متر في الثانية، فإن التقاء الكهيرب والضويء يؤدي إلى تعديل سرعة الكهيرب، فضلاً عن تعديل توتر الضويء. وتعبيراً عن «علاقة اللاتعين» هذه تمت صياغة قانون هايزنبرغ هذا في متباينة ـ لا في **معادلة** ـ رياضية. و«علاقة اللاتعين» هذه في الفيزياء الحديثة قابلة للترجمة في العلوم الانسانية إلى «علاقة حرية». وهذا ما يفسر من جهة أولى أن العلوم الانسانية لا يمكن أن تكون دقيقة دقة العلوم الفيزيائية، وهذا ما يبعدها من جهة ثانية أكثر حتى من الميكروفيزياء عن أن تكون حقلاً للحتمية. فحتى إن يكن «السبب» في العلوم الانسانية معروفاً ومتواتراً، فإن علاقة «التسبيب» نفسها لا يمكن أن تكون «ثابتة»، بل تأخذ باستمرار مضامين وأشكالاً متغيرة. ولا شك أن القوانين في العلوم الدقيقة تصاغ في الغالب في صورة معادلات، وفي النادر في

صورة متباينات. أما في العلوم الانسانية فالقوانين تأخذ في الغالب الأغلب شكل متباينات ويندر ـ إلا في حال الانجرار وراء إغراء الحتمية والسهولة معاً ـ أن تأخذ شكل **معادلات**. ولئن تكن السببية هي المبدأ العقلاني الوحيد للتفسير في العلوم الانسانية كما في العلوم الفيزيائية، فإن «القانونية» التي تقترن بها في مجال الانسانيات أقل نظامية واطراداً بما لا يقاس منها في مجال الطبيعيات. فإذا كان مبدأ اللاتعين في الطبيعيات الصغرى يقضي بإخضاع علاقة التسبيب لمشروطية احتمالية أو ترجيحية، وفي الأحوال جميعاً غير قطعية وغير حتمية، فإن مبدأ الحرية في الانسانيات يمضي إلى أبعد من ذلك وينقل علاقة التسبيب من المستوى الأحادي إلى المستوى التعددي. فعن السبب الواحد لا ينتج دوماً مسبَّب واحد. ففي حالة قد يؤدي إلى مسبَّب ، وفي أخرى إلى مسبَّب آخر. فكل من الطبقة في علم الاجتماع والعقدة النفسية في علم النفس تمثل مبدأ تفسيرياً. ولكن هذا المبدأ التفسيري يعمل بالاسترجاع أكثر منه بالاستقبال. وأسوأ تفسير لسوسيولوجيا البورجوازي الصغير أو لسيكولوجيا المعصوب الأوديبي، مثلاً، هو ذاك الذي يعتبره بمثابة قطار وضع على سكته ولا خيار له غير أن يمضي إلى محطة وصوله النهائية انطلاقاً من محطة إقلاعه الطبقية أو النفسية. فعلى الطريق، وأثناء المسار، يمكن للبورجوازي الصغير أو المعصوب الأوديبي أن يتطور، في حدود مبدأ اللاتعين، إلى فاشي أو إلى مناضل اشتراكي، إلى مؤمن أو ملحد، إلى منتم أو لا أبالي سواء بسواء. ولا شك أن المسار من محطة الانطلاق إلى محطة الوصول يظل قابلاً للتفسير ولإعادة البناء وفق الرابطة السببية، وبدءاً من واقعة الطبقة أو العقدة النفسية، ولكن ليس في الاتجاه من ← إلى، بل في الاتجاه إلى ← من. وبهذا المعنى فإن علم الاجتماع مثل علم النفس، مثل أي علم انساني آخر، يظل ضرباً من علم تاريخي: فهو يعيد بناء شبكة السببيات بدون أن يتأولها على أنها حتميات تحكم على المستقبل بأن يكون نسخة طبق الأصل عن الماضي في تكرارية هي من قدر بعض ظاهرات الطبيعة.

إن السببية الجابرية، التي لا تتردد في أن تؤكد أن «العلاقة بين السبب والمسبَّب ثابتة بحيث كلما وجد السبب وجد المسبَّب»، لا تخالف روح العلم الحديث بمنزعها الحتمي فحسب، بل بآلية اشتغالها الاحادية. فهي سببية ما قبل القرن العشرين، وعلى الأخص سببية ما قبل النصف الثاني منه الذي شهد ويشهد ثورة متصلة في حقل الطبيعيات الكبرى والطبيعيات الصغرى. فهي، بأحاديتها وسذاجتها الوحيدة الاتجاه، تجهل الأشكال المعقدة من السببية التي طورها الفكر

العلمي الحديث، ومنها على سبيل المثال، لا الحصر، السببية السلبية التي لا تأتي فيها العلة مفعولها، والسببية الارتكاسية أو الدائرية التي يرتد فيها المفعول على علته فيتحول بدوره إلى علة، والسببية الغائية التي تعمل بقدر من الحرية والاستقلال الذاتي بدالة فكرة الهدف في مجال تطور الكائن الحي والآلات السيبرنطيقية، ولو بالتعارض مع إكراهات الحتمية الكلاسيكية والسببية الخارجية. ولهذا كله، فإن ادغار موران، الذي التزم بمشروع منهجي كبير لتطوير طبيعة المعرفة انطلاقاً من تطور معرفة الطبيعة، يخصص فصلاً رئيسياً من مشروعه للكلام على «بزوغ السببية المركبة». فالواقع، بدرجة التعقيد التي هو عليها، ولا سيما منذ أن حل مفهوم الطاقة محل مفهوم المادة على صعيد الميكروفيزياء، وأخلى مفهوم النظام مكانه لمفهوم اللانظام التنظيمي على صعيد الماكروفيزياء، ما عاد قابلاً لأن تعتقله وتتعقَّله بعد الآن فصاعداً سوى أنظمة سببية متبادلة ومتعالقة تقرن بين السببيات الخارجية والداخلية والتوليدية، وتأتمر بإمرة مفهوم جديد للسببية يقترح صاحب مشروع المنهج تسميته بـ «السببية المركبة». وهو يختصر جدليتها في بنود ستة:

١ ـ إن الأسباب نفسها قد تتأدى إلى نتائج مختلفة أو متباينة.

٢ ـ إن الأسباب المختلفة قد تتأدى إلى نتائج واحدة.

٣ ـ إن الأسباب الصغيرة قد تتأدى إلى نتائج كبيرة للغاية.

٤ ـ إن الأسباب الكبيرة قد تتأدى إلى نتائج صغيرة للغاية.

٥ ـ إن من الأسباب ما قد يعقبه نتائج معاكسة.

٦ ـ إن نتائج الأسباب المتناقضة ليست مؤكدة على الدوام، وقد لا يعرف هل ستكون التفاعلات الارتكاسية موجبة أو سالبة.

وبكلمة واحدة، إن «السببية لم تعد خطية، بل هي دائرية وعلائقية متبادلة. وكلٌ من السبب والمسبِّب قد فقد جوهريته، فالسبب فقد كلية قدرته، والمسبَّب فقد كلية تبعيته. فكل منهما ينسِّب relativise الآخر، وكل منهما يتحول إلى الآخر. والسببية المركبة لم تعد حتمية أو احتمالية فقط، بل قد تخلق أيضاً ما هو غير محتمل»(١٥٦).

(١٥٦) المنهج، م ١: طبيعة الطبيعة، مصدر آنف الذكر، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

تبقى مسألة حتمية احتراق القطن عند ملاقاة النار كتمثيل على ثبات العلاقة بين السبب والمسبَّب واستتباع الأول للثاني بدون أي تخلف. وكل ما لدينا لنقوله بصدد هذا المثال «التطبيقي» أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون هو الذي فرض نفسه، دون سواه، على ناقد العقل العربي. فهذا المثال ينتمي لا إلى عالم العلم الحديث، بل إلى عالم علماء الكلام وقاموسهم في التراث العربي الاسلامي. ذلك أن العلم غير معني إطلاقاً بأن يعرف أنه «كلما وجدت النار احترق القطن». فهذه الصيغة، فضلاً عن أنها غير علمية، تتصل مباشرة بمناقشات الكلاميين حول الضرورة والتجويز وحول «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً»[١٥٧]. والاحتراق الوحيد الذي يتعاطى معه العلم الحديث هو الاحتراق الذي عامله الأوكسجين لا النار. فعلى هذا النحو يمكن أن يكون هناك احتراق بلا نار ونار بلا دخان، ودخان بلا رماد، الخ. ولكن حتى بعد أن صاغ لافوازييه المعادلة التأكسدية للاحتراق، بقيت النار تشكل «عقبة ابستمولوجية»[١٥٨] كأداء نظراً إلى ثقل الموروث التاريخي الذي يتصل بظاهرة النار، ونظراً إلى صعوبة تغيير العقل البشري لعاداته والانعتاق من إسار الملاحظة المباشرة التي ما زالت تفرض الاعتقاد، منذ آلاف السنين، بأن النار هي عامل الاحتراق. والواقع أنه من وجهة نظر مخبرية، لا من وجهة نظر عادة العقل، فقد توجد النار بدون أن يحترق القطن. ففي حال ملاقاة النار للقطن في مكان مغلق ومنعدم الهواء فإنها تنطفىء هي بدلاً من أن تحرقه. ثم أن الاحتراق لا بد له من زمن. فإذا وقع تماس ثم انفصال بين النار والقطن في أقل من الزمن الضروري لحدوث الاشتعال امتنع احتراق القطن. وهاتان «الحقيقتان» يعرفهما بالتجربة، لا بالنظرية، البهلوانيون والمخرقون ممن يبلعون النار أو يسيرون فوق الجمر. وإن المرء ليحمرّ خجلاً عندما يضطر إلى التذكير بهذه الحقائق الأولية. ولكن ما العمل عندما تكون معطيات الملاحظة المباشرة الحاكمة للعقل «العامي» لا تزال هي السلطة المرجعية المعتمدة لدى واحد من أبرز ممثلي الفكر «العلمي» والعقل «العقلي» في الثقافة العربية المعاصرة، وعندما تكون الحقائق المخبرية التي اكتشفها لافوازييه منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر حول دور

---

(١٥٧) مثل «الإحتراق في القطن مع ملاقاة النار. فإنّا نجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق. ونجوّز حدوث إنقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار» (الغزالي: تهافت الفلاسفة).

(١٥٨) غ. باشلار: التحليل النفسي للنار La Psychanalyse du feu، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٥، ص ١٠١.

الاوكسجين في الاحتراق لا تزال مجهولة أو مستبعدة من حقل التفكير «الفلسفي» إلى حد أن مؤلف «**بنية العقل العربي**»، الذي لا يزال يعتقد أن «الاحتراق»هو حصراً فعل «النار» في الأجسام الصلبة واليابسة، لا يتردد في أن يصف النتيجة التي ينتهي إليها من يقول، في إثر لافوازييه، بأن «الهواء يحترق في رئة الحيوان البري» بأنها «نتيجة مضحكة» ويزيد عنها إضحاكاً قول من يقول بأن «الماء يحترق في خياشم السمك»[١٥٩].

ترى هل نستطيع أن نعلق بأكثر من أن الظاهرة التي لحظها باشلار في الثقافة الغربية في النصف الأول من هذا القرن يمكن رصدها في الثقافة العربية المعاصرة أيضاً، ولكن في صورة «تخلف عميق» ـ لا «انفصال» فقط ـ «للروح الفلسفي عن الروح العلمي»؟

(١٥٩) **بنية العقل العربي**، ص ٣٨٩.

(٥)
العقل والعقلية

«إذن فنحن عندما نستعمل عبارة «العقل العربي» فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل، وليس أية نظرة أخرى كتلك التي تصدر عن مفهوم «العقلية» التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارّة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهما وتصرفهما. إننا أبعد ما نكون عن هذا التصور الذي لا يقوم على أي أساس علمي. بل نحن نجتهد في التزام التصور العلمي في أرقى مراتبه»[١].

إن تفكيك هذا النص، على قصره، يتطلب منا ـ هذا هو قانون التفكيك ونقد النقد ـ الثقافة واسعة.

فقد لاحظ دارسو «العقلية البدائية» وكذلك «العقلية الطفلية»، أن هاتين العقليتين تقومان إلى حد كبير على مبدأ ما أسماه جان بياجيه «الواقعية الاسمية»: فعند البدائي، كما عند الطفل، «يعني التفكير مداورة الكلمات»[٢]. فلهذه الكلمات قوة سحرية، أو «إحيائية» كما يجب أن يقول دارسو المجتمعات البدائية: فحضورها يغني عن حضور الأشياء، وبمداورتها يمكن التأثير في الأشياء نفسها، وهذا هو قوام السحر، رفيق الدرب الدائم لجميع الحضارات غير المكتوبة، مثلما الصلاة رفيقة درب دائمة لجميع الحضارات الدينية المكتوبة.

---

(١) تكوين العقل العربي، ص ٢٦.

(٢) جان بياجيه: تصور العالم لدى الطفل La Représentation du monde chez L'enfant، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة السادسة، باريس ١٩٩١، ص ٧٦. وتجدر الملاحظة أن فرويد يضيف إلى البدائي والطفل هنا الإنسان الوسواسي.

إن هذا الاستحضار من جانبنا لـ «العقلية البدائية» بسحريتها وإحيائيتها وواقعيتها الاسمية، لا يمليه فقط كون النص يقيم تفارقاً وتنافياً بين «العقل» و«العقلية»، بل كذلك توكيده اللفظي المكرر أربع مرات على التزامه بـ «التصور العلمي» للعقل، ضداً على «التصور الذي لا يقوم على أي أساس علمي» للعقلية، وهذا من «منظور علمي» لا تحديد له إلا بضرب من المصادرة على المطلوب (= الدَّوْر): «نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل».

ولكن بقدر ما أن مداورة الكلمات لا تغير واقع الأشياء، فسنلاحظ أن تصفية حساب «العقلية» لصالح «العقل» لا يمكن، رغم كل التعضيد العلمي اللفظي، أن تمر بمثل هذه السرعة وهذه السهولة.

ولو كان لنا أن نجري مفاضلة ـ أو معايرة ـ بين «العقل» و«العقلية» من منظور التقويم «العلمي»، فأول ما سنلاحظه أن «العقل» يبقى أولاً وأخيراً مفهوماً «فلسفياً» تخالطه التباسات الميتافيزيقا على مدى خمسة وعشرين قرناً من تاريخهما المتضامن، بينما «العقلية» مفهوم ذو تأسيس علمي، أنجبه في مطلع القرن العشرين علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي واستكملت تطوره وضبطه النقدي علوم الاثنولوجيا والانثروبولوجيا والتاريخ المقارن، ولا سيما مدرسة الحوليات التي طورت ابتداء من منتصف القرن ما بات يعرف باسم «تاريخ العقليات»[٣].

وبديهي أن مفهوم «العقلية» لا يحتل في علوم الانسان والمجتمع المكانة المركزية التي يحتلها مفهوم «العقل» في الفلسفة وتاريخها. ولكن يندر اليوم أن نفتح أي قاموس في العلوم الاجتماعية بدون أن نقع على مادة «العقلية» كمادة قائمة على حدة، ومركزية في بعض الأحيان.

يقول، على سبيل المثال، «معجم علم الاجتماع»: «العقلية في تعريفها العام جملة

(٣) الواقع أن مفهوم «العقلية» كأداة للتفسير قد امتد إلى حقل العلم الاقتصادي. فالان بيرفيت، الاستاذ في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية وصاحب الكتاب المشهور عالمياً عن «يوم تستيقظ الصين»، قد انتهى في أحدث مؤلفاته: «عن المعجزة في الاقتصاد»، الذي درس فيه ظاهرة التقدم والتخلف في المجتمعات البشرية، إلى اقتراح التمييز بين «عقلية تطورية» و«عقلية لا تطورية» كعامل «لامادي» لتفسير واقعة التقدم والتخلف التي تقف سائر العوامل «المادية» عاجزة وحدها عن تعليلها. وفي هذا السياق اقترح تأسيس علم جديد أطلق عليه اسم «الاتولوجيا Éthologie» لـ «الدراسة المقارنة للمسالك والعقليات في المجتمعات البشرية» (أنظر: Du «Miracle» En Économie، منشورات أوديل جاكوب، باريس ١٩٩٥).

الاستعدادات والمواقف والعادات والتوجهات العقلية والأخلاقية والمعرفية والوجدانية التي تكون مشتركة بين أعضاء جماعة بعينها»[٤].

ويقول **«معجم مفردات العلوم الاجتماعية»**: «العقلية جملة العادات الفردية أو الجمعية في التفكير أو الحكم، علماً بأن العادة تستبعد إلى حد كبير التفكير النقدي لصالح الأحكام المسبقة»[٥].

بل إن مؤلف المعجم الأخير ـ بول فوكييه الذي يكنّ له ناقد العقل العربي هوى مكتوماً كما تقدم البيان في الفصل الأول ـ يورد، على دارج طريقته في **«معجم اللغة الفلسفية»**، تسعة شواهد تمثيلية على المعاني التي تستخدم بها كلمة «عقلية» بأقلام بعض من كبار مفكري العصر، ومنهم ليفي برول وجان بياجيه وميشيل فوكو.

والواقع أن ما من أحد من المفكرين الذين صرح الجابري بمديونيته المرجعية لهم في صياغته لإشكاليات العقل والثقافة والنظام المعرفي قد رفض مفهوم «العقلية»: لا اندريه لالاند، ولا جان بياجيه، ولا هنري برغسون، ولا إميل برهييه الذي كتب مقالاً في عام ١٩٤٩ دافع فيه عن «أصالة ليفي ـ برول» في مفهومه عن «العقلية البدائية» ولا حتى ليفي ستروس الذي رفض نظرية «العقلية البدائية» بدون أن يرفض مفهوم «العقلية» نفسه. بل إن مفكراً مثل جورج غوسدورف أقرّ له الجابري منذ مطلع كتابه بمديونية خاصة في تحديد معنيي العقل والثقافة[٦] لا يتردد في أن يكتب مرافعة مطولة عن مفهوم «العقلية» باعتبارها مرآة لـ «المكان ـ الزمان الثقافي»، و«بؤرة تجمُّع للدلالات»، وأفقاً لـ «الفضاء العقلي في جملته»، ومولِّداً ومقياساً معاً لـ «الحساسية الفكرية السائدة»، وميسماً تفتقد بدونه عناصر الثقافة وقيمها هويتها ووحدتها وتعود شتاتاً من آناء عادمة الاتصالية، ومركز غائيةٍ يكفل التبادل ما بين الدلالات الثقافية والتاريخية وينظمها في شبكة ضامّة توجه تطورها بدون أن تلغي حريتها ولا أن تقطع استمراريتها. وبكلمة واحدة، إن العقلية هي «التراث المشترك للمتعاصرين في مكان ـ زمان خاص»، التراث الذي انطلاقاً منه

(٤) معجم علم الاجتماع Dictionnaire de la Sociologie، بإشراف ريمون بودون وفيليب بينار ومحمد شرقاوي وبرنار بيير لوكوييه، منشورات لا روس، باريس ١٩٩٣، ص ١٤٤.

(٥) بول فوكييه: معجم مفردات العلوم الاجتماعية Vocabulaire Des Sciences Sociales، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٨، ص ٢١٥.

(٦) تكوين العقل العربي، ص ١٨ و٣٦.

ورجوعاً إليه «يتحدد إدراكهم للواقع وتخيلهم لما فوق الواقع»، والذي يقوم لهم مقام «الذاكرة الجماعية»، و«الحساسية المشتركة» و«المعقولية الجامعة»، بما من شأنه أن يغلّب في الدلالة الكل على الأجزاء ويقدم «الاطار العام» لـ «تفسير سلوك البشر في لحظة بعينها من التاريخ»(٧).

والحق أنه ليس في عداد المفكرين المرجعيين للجابري سوى كاتب واحد وقف موقفاً سلبياً من مفهوم «العقلية» هو ميشيل فوكو. ولكن التعالي الفوكوي على مقولة العقلية لا يمكن أن يخدم الرفض الجابريّ لها. ففوكو يقر من ناحية أولى بأن مفهوم «العقلية» يمكن أن يقيم «بين الظاهرات المتزامنة أو المتعاقبة لعصر بعينه جامعة معنى، روابط رمزية، ظاهراً من مشابهة أو لعبة مرايا، مما يفسح بدوره في المجال أمام بزوغ سؤدد وجدان جمعي كمبدأ للوحدة والتفسير»(٨). وهو من ناحية ثانية لا يرفض مفهوم العقلية بقدر ما يطالب بتعليقه أو بوضعه بين مزدوجين بانتظار تفكيكه هو نفسه. وهو من ناحية ثالثة لا يطالب بتعليق مفهوم العقلية وحده، بل سائر المفاهيم والمعاني «الوحدوية» من قبيل «العقل» و«التراث» و«الأثر والتأثر» و«النشوء والتطور»، بل حتى «الكتاب» و«النص» و«الوثيقة»، فضلاً عن معاني «الدين» و«الفلسفة» و«السياسة» و«الأدب» و«التاريخ»، وما سوى ذلك من «مقولات التصنيف» و«قواعد التعبير» و«مبادىء التوحيد» و«أنماط التأسيس والتجميع». ذلك أن المشروع الاستراتيجي لفوكو على صعيد الخطاب هو التفكيك وقطع الاستمراريات وتحويل عناصر الخطاب إلى «شتات من أحداث متناثرة». فليس المطلوب أقل من إعادة الاعتبار إلى مقولة «الانقطاعية» ومن إعادة التفكير بإشكالية «الانفصالية» مع كل جيشها الرديف من مفاهيم «العتبة» و«الحد» و«القطيعة» و«التحول» و«الطفرة» و«الاختلاف» و«نزع المركز». ولئن كان فوكو يرفض بشراسة متعادلة «غائية العقل» و«عطالة العقلية» على حد سواء، فنفوراً منه من كل ما يتولد عنهما من ضروب «الكليات الثقافية» التي لا شأن لها غير أن تمنع «السوى» و«الآخر» من احتلال مكانه المشروع في فكر «الذات» و«الأنا». فحفريات المعرفة، خلافاً لسائر المنهجيات الاتصالية، لا تتوخى الرجوع من «الشبيه» إلى

(٧) جورج غوسدورف: من تاريخ العلوم إلى تاريخ الفكر De L'histoire des Sciences à L'histoire de la pensée، منشورات بايو، باريس ١٩٦٦، ص ٢٠٠ ـ ٢٢٥.

(٨) ميشيل فوكو: حفريات المعرفة L'Archéologie Du Savoir، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٩، ص ٣٢.

«الشبيه»، بل تسعى إلى تفجير هذه الطمأنينة بقطعها الاستمراريات وبتحريها عن «السوى» خلف «الذات»، وعن «الآخر» وراء «الانا». وبكلمة واحدة، إن حفريات المعرفة الفوكوية هي دعوة إلى «تعقل المغايرة»[٩].

والحال إن القراءة الفوكوية السالبة لـ «العقل» و«العقلية» لا يمكن أن تفيد بشيء القراءة الجابرية. وما ذلك فقط لأن القراءة الجابرية تريد تثبيت «العقل» محل «العقلية» على عكس القراءة الفوكوية التي تريد تعليقهما معاً. بل كذلك ـ ودوماً على الضد من القراءة الفوكوية التي تنشد أن تظهر تحت كثافة البنية «تعدد الخطابات» و«تفارق المستويات» و«تعاقب الاختلافات»[١٠] ـ لأن القراءة الجابرية هي في جوهرها قراءة للثوابت: «ثوابت العقل العربي» كما «ثوابت العقل اليوناني ـ الأوروبي». ورغم تأكيدها اللفظي، وبالتالي غير الملزم منهجياً على «تاريخية العقل»، فإن غايتها الأخيرة هي، بتصريح صاحب مشروع «نقد العقل العربي»، أن تستخلص «من تاريخ هذا العقل ما يمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت، نقصد بذلك هيكله البنيوي الذي ظل ثابتاً رغم كل التحولات التي عرفها»[١١].

قد يُعترض علينا هنا بأن موضع اعتراض الجابري على «العقلية» هو، تحديداً، كونها «تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهما وتصرفاتهما». ولكن هذا المعنى للعقلية لا وجود له عند أي من المفكرين الذين تعاطوا مع المفهوم. وقولة جان بياجيه من هذا المنظور لا تحتمل التباساً: «إن عقلية شعب ما تتعلق بعرقه أقل بكثير مما تتعلق بتاريخه الاقتصادي وبالتطور التاريخي لتقنياته ولتصوراته الجماعية، علماً بأن هذا «التاريخ» لا يعود والحال هذه تاريخ تراث وراثي، بل تاريخ ثقافي»[١٢]. والواقع

---

(٩) حفريات المعرفة، مصدر آنف الذكر، ص ٢١. وبالمناسبة، إننا لسنا في التفسير من أنصار الحتميات، بما فيها الحتمية السيكولوجية. ومع ذلك فإن المنهجية الفوكوية، المؤسِّسة لـ «صنمية المغايرة» هذه، لا تبدو لنا «انقطاعية» إلى هذا الحد من منظور مبحث علم الأسباب. فكراهية فوكو لفلسفة «الشبيه يولد الشبيه» ـ وهي بالمناسبة فلسفة أرسطية عريقة ـ قابلة لأن تجد تعليلها في الطبقة التحتية من اللاشعور، وبالإحالة إلى «الجنسية المثلية» التي تبقى، رغم اسمها، نموذجاً بيو ـ سيكولوجياً ناجزاً لجنسية «مغايرة».

(١٠) حفريات المعرفة، ص ٢٦١.

(١١) تكوين العقل العربي، ص ٢٧.

(١٢) جان بياجيه: مدخل إلى الابستمولوجيا التكوينية Introduction à l'épistémologie génétique، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٤٩، المجلد الثالث، ص ١٨٩.

أن المدرسة العرقية هي وحدها التي يمكن أن تحيل، في التفسير الثقافي، إلى «حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة» تقوم للفكر مقام البيولوجيا للجسم. ولكن ممثلي هذه المدرسة العرقية الثقافية، وعلى رأسهم رينان - وربما هيغل نفسه - لا يعرفون مفهوم «العقلية» أو لا يعترفون به: فهم يؤثرون عليه مفهوم «الروح» لأنه أقدر على اختراق جدار الزمنية والتاريخية. والحال أن القسط الأعظم من مديونية الجابري في نظرية العقل ونظرية الثقافة يعود حصراً إلى هيغل ورينان. ولقد رأينا في الفصل الثاني مدى مديونيته لصاحب «**الدروس في فلسفة التاريخ**». ولسوف نرى في الفصل الذي سنعقده عن اللغة في الجزء الثاني مدى مديونيته في نظريته عن الطابع «**الحسي**» و«**التاريخي**» للغة العربية لذلك الهجّاء الكبير لـ «**الروح السامية**» الذي كانه إرنست رينان. وبانتظار ذلك، فإننا سنلاحظ أن معنى «الحالة الذهنية الفطرية والطبيعية والقارة» لا ينطبق، خلافاً لما قد يوحي به، حتى على «العقلية البدائية» كما قال بها ليفي - برول سواء في مرحلته الأولى أو الثانية. فالعقلية البدائية ليست مفهوماً لا تاريخياً، ولا تحيل إلى أية حالة فطرية وطبيعية. فبالنظر إلى الأصل الحيواني للانسان، فإن العقلية البدائية، على بدائيتها، تمثل تقدماً كبيراً في تاريخ الانسان. فقبلها لم يكن ثمة وجود إلا لعقلية «حيوانية» إن جاز التعبير، أي «غريزة» كما نؤثر أن نقول اليوم. والبدائية ليست صفة للاحضارة. بل هي صفة للمجتمعات البشرية التي تجاوزت الطور الحيواني بدون أن تدخل بعد في طور الحضارات المكتوبة. وتاريخية مفهوم العقلية البدائية تتمثل في كون البشرية برمتها قد مرت بها، وإن يكن شطر يسير منها لم يتجاوزها بعد. وطبقاً للحساب الذي أجراه فيلسوف كبير للحضارة والتاريخ - هو أرنولد توينبي - فإن عصر الحضارات (وهو يحصي منها إحدى وعشرين متعاقبة) لا يتخطى في العمر ستة آلاف سنة، أي ٢٪ فقط من جملة ديمومة البشرية، مما يعني أن كل باقي التاريخ الانساني قد شغلته العقلية البدائية[١٣]. والعقلية البدائية لا تكتسب معنى تبخيسياً - عند من يريد أن يتخذها حكم قيمة - إلا في حال إضافتها إلى العقلية الحديثة. أما بالاحالة إلى نفسها - كما تقتضي أصول الدراسة الموضوعية - وإلى المؤسسات والمجتمعات التي تعبر عن نفسها فيها، فإنها «لا تعود تتبدى طفلية وشبه مرضية، بل تظهر على

---

(١٣) ارنولد توينبي: **التاريخ: محاولة في التفسير** (مختصر بقلم د. سومرفل عن المؤلّف الأصلي: **دراسة في التاريخ** A Study in history)، منشورات غاليمار، باريس ١٩٥١، ص ٥٢.

العكس سوية في الشروط التي تضطلع فيها بوظيفتها، بله معقدة ومتطورة على طريقتها»[14]. ولئن يكن ليفي - برول وصف هذه العقلية بأنها «ما قبل منطقية»، فقد رفض بشدة أن يصفها بأنها «لا منطقية» أو «ضد منطقية»[15]. بل إنه، في «دفاتره» التي نشرت بعد وفاته، والتي أكد فيها يقينه الثابت بأن «البنية المنطقية للعقل البشري واحدة في كل مكان»، عاد يصحح نفسه بنفسه ويدعو إلى نوع من «سحب التداول» لمفهوم «العقلية البدائية» مؤكداً أنه «لا وجود لعقلية بدائية تتميز عن الأخرى (= الحديثة) بسمتين موقوفتين عليها (الصوفية وما قبل المنطقية). وإنما هنالك عقلية صوفية أقوى بروزاً وأسهل قابلية للرصد لدى «البدائيين» منها في مجتمعاتنا، ولكنها حاضرة في كل عقل بشري»[16].

وإذا بدا مع ذلك وكأن الجابري يرفض مفهوم «العقلية البدائية» لأنه ينضح، رغم ايضاحات ليفي - برول هذه، برائحة «عنصرية»، فإن مايقترحه الجابري من إبدال لمصطلح «العقلية» بمصطلح «العقل» ليس من شأنه في هذه الحال إلا أن يزيد في قوة تلك الرائحة لا أن يخففها[17]. فلو تحدثنا عن «عقل بدائي» بدلاً من «عقلية بدائية»، فإننا نكون قد مضينا بحكم القيمة السلبي ضد «البدائيين» إلى أقصى مدى. فمصطلح «العقل البدائي» يرفع القطيعة بين هذا العقل وبين عقل الحضارات المكتوبة إلى مستوى اونطولوجي، على حين أن مصطلح «العقلية البدائية» يبقي عليها في نصابها التاريخي والسوسيولوجي. ومفهوم «العقلية البدائية» يصون «وحدة البنية

---

(14) لوسيان ليفي - برول: **العقلية البدائية** La Mentalité Primitive، منشورات ريتز، باريس ١٩٦٧، ص ٤٢.

(15) لوسيان ليفي - برول: **الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا** Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures، منشورات ألكان، باريس ١٩١٠. نقلاً عن جان كازنوف، مصدر تالٍ، ص ٨٢.

(16) جان كازنوف: **ليفي - برول، حياته ومؤلفاته** Lévy- Bruhl, Sa Vie, Son œuvre، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٣، ص ١٢٨.

(17) لا نرى وجهاً لتحسس الجابري إزاء مفهوم «العقلية البدائية». فقد كنا رأينا أنه يجعل من مبدأ السببية مبدأ أساسياً ومطلقاً للعقل ويشيد بعقلانية اناكساغوراس لأن نظريته في «النوس» «لا تترك أي مجال للصدفة». والحال أن إحدى الخصائص المميزة للعقلية البدائية في نظر ليفي - برول تمسكها المغالي بمبدأ السببية. فليس من شيء بلا سبب بالنسبة إلى العقلية البدائية التي تجهل مبدأ الصدفة وتطلب لكل شيء تعليلاً «صوفياً». وهذا ما يذهب إليه الانتروبولوجي البريطاني جيمس فريزر الذي يرى أن ما يميز عقلية البدائي ليس عدم المنطق بل فرطه، وهذا إلى حد الاعتقاد بـ «التطابق بين قوانين فكره وقوانين الكون».

المنطقية للعقل البشري»، في حين أن القول بـ «عقل بدائي» يحطم هذه الوحدة ويمهد لتأسيس تعددية تمايزية في «العقول» والبنى المنطقية للبشر. وبالفعل، إن ليفي - برول لا ينتهي إلى أكثر من القول بأن «اختلاف أنماط المجتمعات يستتبع اختلاف العقليات»[١٨]، على حين أن الجابري ينتهي إلى القول **بعقول خصوصية** وإلى تعدد في المنطق تبعاً لتعدد الثقافات: «إن العرض الذي تتبعنا فيه خطاب العقل الاغريقي - الأوروبي عن نفسه **يبرر القول بـ «العقل العربي»**. لقد انتهى بنا ذلك الخطاب إلى القول بتعدد «العقل» و«المنطق» باعتبار أنهما، في نهاية التحليل، جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما. وهكذا، فكلما توافر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص به»[١٩].

ومهما يكن من أمر، فإن مصطلحي «العقل» و«العقلية» لا يسري عليهما قانون التبادل ولا ينوب واحدهما مناب الآخر. فلكل منهما محتوى دلالي قائم بذاته وغير مرادف للآخر. وليسا هما، في اللغات اللاتينية الأصل على الأقل، من اشتقاق واحد: فالعقل بالفرنسية raison مشتق من ratio، بينما العقلية mentalité مشتقة من mens أو mentis، ومعناها باللاتينية الذهن[٢٠].

وحسبنا أن نضرب بعض أمثلة.

فنحن نقول مثلاً «العقلية البيروقراطية» و«العقلية الحزبية» و«العقلية الفلاحية» و«العقلية البوليسية» و«العقلية العشائرية» و«عقلية المالك الصغير» أو «عقلية المحدث النعمة»، وفي جميع هذه الحالات لا نستطيع أن ننيب «العقل» مناب «العقلية».

أما فيما يتعلق بـ «العقل» نفسه، فإن كل ما يتصل من دلالاته بملكة التفكير أو بنظرية المعرفة لا يقبل إبدالاً إلى «العقلية»، كما عندما نتحدث عن «العقل الفعال» و«العقل بالفعل» و«العقل الهيولاني» و«العقل الإلّهي» و«العقل الأول» و«العقل المكوِّن».

وبالعودة إلى العقل الأخير تحديداً، فإننا لا ندري كيف يمكن للجابري، وهو

---

(١٨) ليفي - برول: **الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا**، نقلاً عن جان كازنوف، مصدر آنف الذكر، ص ٦٧.

(١٩) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٦.

(٢٠) في العربية أيضاً يؤثر بعضهم إصطلاح «الذهنية» على إصطلاح «العقلية»، كما في عنوان كتاب صادق جلال العظم: **«ذهنية التحريم»**.

الذي يجهر من مفتتح كتابه بتبنيه للإشكالية اللالاندية(وإن بوساطة فوكييه)، أن يعلن بمثل ذلك الجزم تبرؤه من مفهوم «العقلية». فالعقلية لا تعدو في نهاية المطاف أن تكون واحداً من المظاهر الأساسية التي يمكن أن يتجلى فيها **العقل المكوَّن**، بل هي في بعض الأحوال ترادفه. فلئن صحّ تعريف العقل المكوّن بأنه «جملة المبادىء والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما» أو «منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»[٢١]، فإن ذلك هو أيضاً في العديد من الحالات تعريف العقلية. يقول غاستون بوتول، وهو أول من خصّ من علماء الاجتماع مفهوم العقلية بدراسة على حدة: «العقلية جسم من المبادىء والاعتقادات والمعارف القارّة بما فيه الكفاية ليُقتدر على الرجوع إليها في كل وقت . . . وليتنمي إليها بقوة جميع أفراد مجتمع بعينه»[٢٢]. وهو يلاحظ أيضاً أن النسيج الضامّ الذي تؤلفه العقلية يتمتع بمتانة خارقة للمألوف ويمثل «أقوى رباط يربط الفرد بجماعته». وهي تشكل، في ثباتها وعنادها وشموليتها، «العنصر الأشد مقاومة في أنانا». فروبنسون كروزو عاش ثماني وعشرين سنة في جزيرة مقفرة، غير حامل معه سوى عقليته اللامتغيرة التي هي عقيلة «الانكليزي المتوسط في عصره». وفي الوقت الذي لا نقتدر على تغيير عقليتنا بإرادتنا، فإنها غير قابلة للتحطيم من الخارج. فقد نجبر على أداء أعمال معاكسة لاقتناعاتنا، أو على إظهار عقيدة معينة، ولكن لا يمكن أن نُكره على الاعتقاد حقاً وعلى استبطان العقيدة المفروضة من الخارج وتحويلها إلى اقتناع داخلي. والعقلية تقوم لنا، في رؤيتنا للعالم من حولنا، مقام العدسة. وقد تكون في العديد من الحالات عدسة مشوّهة، ولكن بدونها نعمى ونضلّ عن أنفسنا كنملة انتزع قرنها. وبمفردات كانط، إنها تمثل القالب القبلي لمعرفتنا. فهي المقولة القائدة لمقولاتنا. وعندما يقول ديكارت من وجهة نظر ميتافيزيقية: «أنا أفكر إذن فإنا موجود»، فإن علم النفس الاجتماعي يستطيع أن يضيف من وجهته: «أنا أفكر، ولكن بعقلية معينة، وبالاحالة إليها». فهي البنية الذهنية المشتركة بيني وبين الحضارة أو الثقافة التي أنتمي إليها[٢٣].

وجميع هذه المواصفات تتطابق مع مواصفات العقل المكوَّن، ولكن مع هذا

---

(٢١) تكوين العقل العربي، ص ١٥ ـ ١٦.

(٢٢) غاستون بوتول: العقليات Les mentalités، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الخامسة، باريس ١٩٧١، ص ١٣ و٣٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٢.

الفارق: فالعقل المكوّن واحدي، بينما العقلية قابلة للتعدد. فالعقلية البدائية هي وحدها المتجانسة والإجماعية. والبدائيون لا يعرفون شكلاً آخر للفكر سوى الفكر الجماعي. فهم جميعاً يحملون معتقدات واحدة، ويصدرون في كل سلوكهم عن وجدان جماعي واحد. ولئن تكن المحرمات لها كل تلك الأهمية في حياتهم، فلأنها وسيلتهم لصنع وحدتهم وتغذيتها وإعادة إنتاجها جيلاً بعد جيل. وبالمقابل، كلما تطور المجتمع وزاد تعقيداً انفتح أمام الاختلاف في المشارب والآراء والمصالح، وأمام التعدد في الاختصاصات المهنية والعقلية، وأمام التفرع في الجماعات إلى جماعات ثانوية وثالثية، الخ. ومن ثم تتمايز العقليات وتغتني وتتنوع، وقد تتعارض وتتصارع. وفي هذه الحال لا يعود للعقل المكوّن ناطق واحد بلسانه، ولا تعود تنفرد بتمثيله عقلية بعينها. فالعقل المكوّن في المجتمعات المعقدة هو المحصلة الجامعة للعقليات المتباينة، بله المتضاربة طرداً مع تطور المجتمع المعني. فالعقل المكوّن للمجتمع القروسطي على سبيل المثال هو تلك الشبكة المتراصّة الزردات من جملة من العقليات الجزئية المتضامنة: العقلية اللاهوتية على صعيد رؤية العالم، والعقلية الاكليريكية على صعيد المؤسسة الدينية، والعقلية النصية على صعيد الثقافة، والعقلية الغيتوية على صعيد العلاقات مع الاقليات الدينية، والعقلية الاقطاعية على صعيد التراتب الهرمي الطبقي، والعقلية الحرفية المغلقة على صعيد الطوائف المهنية، والعقلية التسويرية على صعيد العلاقات مع المدن الأخرى، والعقلية الصليبية (بالمقابلة مع العقلية الجهادية في دار الاسلام) على صعيد العلاقات مع العالم الخارجي اللامسيحي.

ولا شك أنه مع التقدم الاجتماعي والتحول مما كان يسميه برغسون بـ «الحضارات المغلقة» إلى «المجتمعات المفتوحة»، يزداد تركيب العقلية تعقيداً وتتحول أكثر فأكثر من عقلية سكونية إلى عقلية دينامية، وينفسح الحقل وسيعاً أمام تقبل الجديد وتصارع الآراء وتعدد المصالح والجماعات الفرعية، وتتطور الفردية إلى حد تكتسب معه العقلية صفة شخصية. وبدون أن تختفي العقلية الجماعية والجامعة اختفاء تاماً، فإن جدلية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن تنشط بفاعلية غير مسبوق إليها. فعلى حين أن انتفاضات العقل المكوِّن على العقل المكوَّن كانت تنتظر انقلابات وتحولات تاريخية كبرى من قبيل ثورة اكتشاف الكتابة، أو الفتوحات الحاملة لمشاريع حضارية، كما في العصر الهلنستي، أو حركات التحول والتجديد الديني، كما مع ظهور المسيحية أو الاسلام، أو الكشوف الجغرافية المتضامنة مع الكشوف العلمية

والتقنية، كما في عصر النهضة الأوروبي، فإن سيرورة التكوين والتكون العقلي تأخذ صفة الديمومة طرداً مع **تشخُّص** العقليات بالتضامن مع تعاظم الحراك الاجتماعي وتسارع الثورة العلمية. وعلى هذا النحو، فإن مستقبل البشرية قد يغدو قابلاً لأن يقرأ على أنه **تاريخ عقول**، ولكن ماضيها يبقى يتطلب أن يقرأ على أنه في المقام الأول **تاريخ عقليات**.

والحال أن الجابري لا يكتفي برفض مفهوم «العقلية» وبإبداله بمفهوم «العقل» على ما في ذلك من بلبلة دلالية ومَلْغَمة ابستمولوجية وتنكر للإشكالية اللالاندية، بل لا يجد من حرج في أن يعود القهقرى إلى الوراء ليحيي مفهوماً هو من موروثات القرن التاسع عشر المشدود وتره ما بين الميتافيزيقا المثالية الهيغلية والسيكولوجيا العرقية الرينانية: هو مفهوم **الروح اللاتاريخي**. هكذا نجده يقول مثلاً، في معرض معارضته «العقلانية اليونانية» ممثلة بأفلوطين بـ «العرفانية المشرقية» ممثلة بنومانيوس الافامي، بأن «افلوطين كان «يونانياً»، بمعنى أنه كان مناهضاً للغنوص المشرقي، صادراً في ذلك عن **روح عقلانية يونانية**... وإذا كان افلوطين قد استمد كثيراً من آرائه من فلسفة نومنيوس، كما اتهمه بذلك تلامذته، فإن مما لا شك فيه هو أن افلوطين عرض تلك الآراء بطريقة اغريقية، أي بواسطة «البرهان» وليس بادعاء «العرفان»[(٢٤)].

إن المذهل في هذا النص ليس فقط الحديث عن روح» عقلانية يونانية، بل الافتراض أيضاً بأن ثمة «**طريقة يونانية**» للتفكير والاستدلال تكرس اليونانيين شعباً أو **عرقاً** من العقلانيين البرهانيين بقدر ما تكرس «المشرقية» المشرقيين عرفانيين لا عقلانيين.

والواقع أن طريقة استخدام الجابري لمعنى «العقلية» دون مفهومها تذكرنا أحياناً بتلك السيكولوجيا الجمعية البدائية التي كان اعتمدها أرسطو عندما قسم شعوب الأرض إلى أوروبية باردة تملك الشجاعة ولا تملك العقل، وآسيوية حارة تملك العقل ولا تملك الشجاعة، ويونانية معتدلة تملك العقل والشجاعة معاً وتستأهل لهذا السبب، ولتوسطها بين الشعوب، أن تحكم العالم. كما أنها تذكرنا بتلك السيكولوجيا الجمعية الأقاليمية التي صاغ ابن خلدون بموجبها قانون «أثر الهواء في

---

(٢٤) تكوين العقل العربي، ص ١٧٣.

أخلاق البشر»[٢٥]. ولكن ما يقرره صاحب المقدمة بالنسبة إلى الأمزجة والأرواح يزيحه صاحب مشروع نقد العقل العربي نحو الأدمغة والعقول. وعلى هذا النحو يكرر الكلام مثنى وثلاث ورباع عن «عرفانية مشرقية غنوصية وظلامية» وعن «عقلانية مغربية»، أو عن «مدرسة مشرقية إشراقية ومدرسة مغربية برهانية»[٢٦]. وعلى هذا النحو أيضاً فإن منزلة الفلاسفة من العقلانية لا تعود تتحدد بمضمون مذاهبهم، بل بطبيعة انتمائهم الإقليمي. فإبن سينا ـ ومعه الرازي والغزالي ـ ما كرّس «لاعقلانية ظلامية قاتلة» في الفكر العربي الاسلامي إلا لأنه آتٍ من الشرق البعيد، من بخارى، من بلاد العجم. إنه هو والرازي الطبيب الغنوصي والغزالي ينتمون جميعاً إلى مشرق يقع بعيداً»[٢٧]. وبالمقابل، فإن ظاهرية ابن حزم، التي كفّت يد العقل وأعلنت تبعيته المطلقة للنقل وأخضعته بلا استئناف ولا اجتهاد لحكم النص، تُعمّد «عقلانية نقدية» بحكم انتماء صاحبها إلى «المدرسة المغربية». وذلك هو أيضاً شأن ابن طفيل وقصته «حي بن يقظان» التي تُنقل، بضرب من شعبذة تأويلية، من خانة الأدب الفلسفي الإشراقي ـ التي هي لؤلؤة من أبدع لآلئه ـ إلى خانة «المدرسة المغربية البرهانية» لأن مؤلفها، رغم إعلانه بذات قلمه عن انضوائه تحت لواء حكمة ابن سينا المشرقية، لا يمكن، بحكم مغربيته، إلا أن يكون «عقلانياً» خصيماً «للسينوية المشرقية الظلامية». وقانون هذه الحتمية الإقليمية يسري حتى على المدن. فحواضر من أشباه الاسكندرية وانطاكية وأفاميا وحران هي، على امتداد صفحات «تكوين العقل العربي»، ولمجرد أنها «مشرقية»، بؤر ومراكز لإنتاج «اللامعقول»، بشتى أشكاله الهرمسية والغنوصية والافلاطونية المحدثة «بصيغتها المشرقية»[٢٨]، بينما قرطبة واشبيلية وطليطلة وسرقسطة كانت حواضن للمشروع الثقافي «العلمي» و«العقلاني» المغربي ـ الاندلسي الجديد الذي تبلور بالتمايز والتضاد مع «ما عرفه المشرق من مشاريع ثقافية» ناءت تحت «حمولتها الهرمسية» المكرّسة «لاستقالة العقل»، والذي «عبر عن نفسه بعنف المخاض وصيحة الميلاد مع ابن

---

(٢٥) ابن خلدون: المقدمة، الفصل الأول من الكتاب الأول، المقدمات الثالثة والرابعة والخامسة، ص ٩١ ـ ١٠١.

(٢٦) نحن والتراث، ص ٢٤٣. ومواضع شتى.

(٢٧) د. محمد عابد الجابري: «حول ما قيل عن تعصبي للمغرب» في حوار المشرق والمغرب (حسن حنفي/ محمد عابد الجابري)، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠، ص ٢٠١.

(٢٨) لئن كان الجابري يصر على حدّ الافلاطونية المحدثة «بصيغتها المشرقية» فلأن الافلاطونية المحدثة «بصيغتها المغربية» تمثل في نظره استمراراً ـ لا قطيعة ـ مع «العقلانية اليونانية».

حزم ويبلغ تمام نضجه ورشده مع ابن رشد»[٢٩]. ولا ينكر الجابري إن مدن المغرب قد طغت عليها بدورها في طور انحطاطها موجة اللاعقلانية، ولكن هذا بقدر ما أن هذه اللاعقلانية كانت «آتية من المشرق»[٣٠]. ولا يحصر الجابري فاعلية هذه الجغرافيا العقلية بتاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، بل يوسعها ليشمل بها التاريخ العام للفلسفة. فقد كان مصير الفلسفة المكتوبة باليونانية موزعاً بين قدرين: غربي يصون لها عقلانيتها «الفطرية» وشرقي يؤول بها إلى انحطاط إشراقي وعرفاني. يقول الجابري، ودوماً في معرض المعارضة بين «الافلاطونية المحدثة بصيغتها المغربية» و«الافلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية»: «هكذا يبدو واضحاً أنه في مقابل التاريخ «الرسمي» للفلسفة القديمة والمتجه من اثينا إلى روما والمتفرع من أرسطو إلى افلوطين ثم إلى شراح أرسطو، يمكن كتابة تاريخ آخر للفلسفة القديمة نفسها يكمل الأول ولا يلغيه، ولكنه ينافسه ويصارعه، تاريخ يتجه من اثينا إلى افاميا وينحدر من فيثاغورس وافلاطون إلى نومينيوس لينتقل عبر تلامذته والمتأثرين به إلى كل الاتجاهات الصوفية والباطنية والاشراقية» المشرقية التي «لم يكن يقبلها، ولا كان بالامكان أن يقبلها، العقل اليوناني»[٣١].

إن هذه المزايدة على العقل اليوناني، من خلال المناقصة على العقل «المشرقي»، لا تدع مجالاً للشك في أنه إذا كان ثمة أحد بحاجة إلى مداورة مفهوم «العقلية» من حيث أنها «حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة»، فهو حصراً ناقد العقل العربي.

وحسبنا بعض أمثلة:

---

(٢٩) التراث والحداثة، ص ١٨١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

(٣١) تكوين العقل العربي، ص ١٧٢ ـ ١٧٣. وستكون لنا عودة إلى هذا التزييف لتاريخ الفلسفة الذي يخفي دور «المشرقيين» في مواصلة النظر العقلي والقيام على التراث الفلسفي لا في الشرق وحده، ولا في اثينا نفسها، بل حتى في روما، عاصمة الغرب يومئذ، التي «استوردت» الفلسفة والفلاسفة من الشرق كما سنرى. ولكننا لا نستطيع أن نمتنع عن الاشارة هنا إلى أن تفريع الجابري لافلوطين ـ الذي كان هو نفسه مصرياً من أسيوط ـ من صلب أرسطو بدلاً من افلاطون، وضلاً عليه، يحمل بحد ذاته على الابتسام: فأي معنى يبقى في هذه الحال لتسمية مذهب أفلوطين بـ «الافلاطونية المحدثة»؟ أضف إلى ذلك أن «إزاحة» مماثلة تصيب الفيثاغورية، الجرثومة الأولى للاعقلانية في نظر ناقد العقل العربي. فعلى عكس ما يصادر عليه النص، فإن إيطاليا في الغرب، لا الشرق، كانت هي «الأرض الأثيرة للفيثاغورية» (L'Italie, Terre D'éléction du Pythagorisme) على حد تعبير جان بوفارتيغ، محقق ومترجم كتاب فورفوريوس في القطاعة (De l'Abstinence).

المثال الأول ـ يقول الجابري في مقالة تحمل عنوان «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية» كتبها عام ١٩٨١ واستعاد افكارها الرئيسية في الفصل الذي عقده من كتابه «**تكوين العقل العربي**» عن «الاعرابي صانع العالم العربي»: «إنه لما قد لا يخلو من فائدة أن يعمد المرء إلى مقارنة القوالب النحوية المنطقية العربية بمقولات أرسطو التي يمكن إعتبارها، على الأقل من وجهة نظر بعض الباحثين القدماء والمعاصرين، مرتبطة باللغة اليونانية... فخلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر... في لائحة المشتقات العربية يمكن تفسيره بكون المصدر يدل على الحدث، أي الفعل بدون زمان... وإذا ربطنا هذا بمجال الفكر المجرد وجدنا أن خلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر في المشتقات النحوية العربية له دلالة خاصة. ذلك أن المصدر عند النحاة هو ما يدل على فعل بدون زمان، هذا في حين أن العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان. فالزمان والفعل متلازمان، ومن هنا قدم العالم وقدم الزمان. أما التصور العربي فهو يقبل الفصل بين الفعل والزمان، ومن هنا القول بحدوث العالم وأن الله خلقه في لا زمان»[٣٢].

إن المذهل في هذا النص أولاً كونه يعتمد لفظاً، لا معنى فحسب، مفهوم «العقلية»، كما لو أن كاتبه سها عن أنه هو من غسل يديه من هذا المفهوم جازماً بأنه «لا يقوم على أي أساس علمي»[٣٣].

والمذهل في النص ثانياً كونه يجعل من العقلية، حتى في معرض تحديد الموقف من الزمن، مفهوماً لا زمنياً، معطى قبلياً، بله فطرياً وبيولوجياً، يفسر التاريخ ولا يتفسر بالتاريخ. والنص يتطرف بهذه «الفطرة» إلى حد العرقية: فليس من تفسير لكون «العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان» سوى كونها يونانية، مثلما لا تفسير لكون «التصور العربي يقبل الفصل بين الفعل والزمان» سوى كونه

(٣٢) **التراث والحداثة**، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٣٣) في الواقع، ليست هذه هي المرة اليتيمة التي يستخدم فيها الجابري مفهوم العقلية بلفظه. ففي معرض تسفيهه عقل ابن سينا «المشرقي»، بوصفه «أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الاسلام»، يقول: «إن ابن سينا يبدو هنا، على عظمة قدره كطبيب، وعلى الرغم من كل مؤلفاته في المنطق، ذا عقلية من تلك العقليات التي سخر منها الجاحظ وزملاؤه المعتزلة» (**نحن والتراث**، ص ٢١٢). ولكن نظراً إلى أن هذا النص كتب في عام ١٩٧٦ في أرجح التقدير، فقد لا يكون ملزماً لمؤلف «**تكوين العقل العربي**» الذي انتهى من كتابته في مطلع عام ١٩٨٣، وهذا على العكس من نص «خصوصية العلاقة...» الذي يندرج وإياه، من الناحية الزمنية، في «ورشة» واحدة.

عربياً[٣٤].

والمذهل في النص ثالثاً «الأمية» التي يدلل عليها سواء فيما اتصل بالبنية النحوية للغة اليونانية أم بمفهوم الزمان في التصور الفلسفي اليوناني للعالم، بما فيه التصور الارسطي.

وأول ما يذهلنا في هذا «المذهل» الثالث فساد استدلاله. ولا يذهب الفكر بنا هنا فقط إلى سذاجة الاعتقاد المنطقي الذي على أساسه بنيت المحاكمة العقلية المباطنة للنص: فلكأنه يكفي أن يثبت عدم تطابق المقولات النحوية للغة ما مع مقولات منطق أرسطو حتى يكون الدليل قد قام على لا منطقية هذه اللغة ولا عقلانيتها، أو في كل الاحوال لا تاريخيتها ما دام الأمر يتعلق بمقولة الزمن. وإنما الأدهى من ذلك، بعدُ، فسادُ القياس في بنائه بالذات: فإذا كان كل ذنب اللغة العربية أنها تعرف في «مشتقاتها النحوية» صيغة المصدر الدالة على «فعل بدون زمان»، فهل اللغة اليونانية لا تعرف صيغة المصدر هذه نفسها حتى لا تعيِّر بما تُعيَّر به اللغة العربية؟

إن الرجوع إلى أي كتاب تعليمي في قواعد اللغة اليونانية يقطع، بلغة بلغائنا القدامى، دابر كل شك: فالمصدر «الذي يدل على فعل بلا زمان» هو صيغة قارة في اللغة اليونانية. وما تعرفه اللغات اللاتينية الأصل باسم **L'infinitif** تعرفه اليونانية القديمة باسم **Aparemphaios**، وكان رفيع المكانة فيها وان بطل استعماله في اليونانية الحديثة[٣٥]. وقد عرفت اليونانية الكلاسيكية ضرباً **مطلقاً** من المصدر، هو غير المصدر **التاريخي** الذي عرفته اللاتينية[٣٦]. أضف إلى ذلك أن المصدر باليونانية، كما في سائر اللغات الهندية الأوروبية الحديثة، صيغة للفعل، على حين أنه بالعربية صيغة اسمية. وبهذا المعنى، ولو كان ثمة مجال لمفاضلة ـ والمفاضلة في الألسنيات باتت مكروهة مع تجاوز تلك المدرسة البدائية التي كانت تمثلها الألسنية المقارنة الرينانية ـ فإن العربية، لا اليونانية، هي التي «لا تستسيغ» الفعل إلا إن كان

---

(٣٤) قد يُعترض علينا هنا بأن هذه العرقية من طبيعة «لغوية» لا «إثنية». ولكننا في هذه الحال نكون عدنا إلى العرقية الرينانية التي ستكون لنا إليها عودة عند تفكيكنا لما يسميه مؤلف **«تكوين العقل العربي»** ـ نقلاً عن رينان تحديداً ـ **«لا تاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية»**.

(٣٥) ب. بورغيير: **تاريخ المصدر في اليونانية**، باريس ١٩٦٠، نقلاً عن شارل غيرو: **قواعد اليونانية**، ص ١٢٢.

(٣٦) شارل غيرو: **قواعد اليونانية** **Grammaire du grec**، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٧، ص ١٢٣.

دالاً على زمان. فإذا لم يدل على زمان، كفّ عن أن يكون فعلاً وصار مصدراً، أي اسماً وعلى الضد من دعوى الجابري أن «التصور العربي يقبل الفصل بين الفعل والزمان» فلسوف نرى لاحقاً أن من مآخذ الألسنية الغربية المعاصرة على النحاة العرب القدامى اشتراطهم الزمنية، في الفعل وعجزهم عن تصور الحدث مجرداً عن الزمان.

وبدون أن ندخل هنا في أية منافحة عن اللغة العربية ليس هنا محلها ـ ونحن لسنا أصلاً ممن يستسيغون منطق المنافحة أياً ما كان موضوعها ـ فإننا سنلاحظ أنه إن يكن ثمة علاقة «مشوشة» بمقولة الزمان في اللغات الثقافية الكبرى، فهي علاقة اليونانية القديمة حصراً. ولنترك الكلام لاختصاصي ضليع في النحو اليوناني، ومدرّس هذه المادة في السوربون، هو جان هومبير. يقول:

«من العسير أن نبين ما تعنيه الأزمنة باليونانية. فمعنى الزمان بالذات يفصح عن نفسه أولاً، من وجهة النظر السيكولوجية، في شروط مغايرة لتلك التي اعتدنا عليها. ثم أن الصيغ «الزمانية»، رغم اسمها، تبين جوهرياً، لا عن الزمان، بل عن الهيئة Aspect، وترى إلى مجرى الفعل من زاوية ذاتية، لا موضوعية. وقد عودنا النحاة على قسمة الزمان ذهنياً إلى ثلاثة قطاعات: **الماضي، الحاضر، المستقبل**. وتصورنا عن الزمان في أذهاننا مكاني صرف. فنحن نتخيله **خطاً** بلا حدود، متجهاً نحو اليمين؛ فالخط الذي إلى اليسار يؤلف **الماضي**، وعلى امتداد معين يتقطع فيؤلف **حاضرنا**، ثم يتواصل يميناً ليمتد إلى ما لا نهاية في **المستقبل**. والحال أن هذا التصور المجرد، الذي يجعل من الزمان شيئاً متحققاً، لهو أبعد عن الصحة في اليونانية منه في أية لغة أخرى»[٣٧].

ولعل واحدة من العلامات الفارقة للغة اليونانية الأولويةُ التي تعطيها في الفعل **للهيئة** Aspect **على الزمن**. فبحكم من أنها «لغة شعب ذي مزاج حدسي، فإن اليونانية لم تهتم قط بالتعبير عن العلاقات المجرّدة[٣٨]؛ بل هي تسعى على العكس إلى تمثل أحوال الفعل في صيرورته ونسبة إلى فاعله. فاليونانية حساسة بالهيئة، لأن هذه **عينية وذاتية**. ومعنى الهيئة أساسي في اليونانية... **فالهيئة هي ما تعبر عنها الصيغ المسماة بالزمانية**»[٣٩].

---

(٣٧) جان هومبير: **النحو اليوناني** Syntaxe grecque، منشورات كلينسك، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٧٢، ص ١٣٣.

(٣٨) لا ننسَ أن مما يعيبه الجابري على اللغة العربية «حسيتها».

(٣٩) النحو اليوناني، ص ١٣٤. والتسويد من المؤلف.

وعلى هذا النحو، فإن الصيغ الزمانية للفعل باليونانية نادراً ما تشير إلى الزمان فعلاً. فصيغة المستقبل، مثلاً، «أقرب إلى حال منها إلى زمان». وصيغة الماضي المبهم Aoriste «مجردة من كل قيمة زمانية إلى حد تنطبق معه الى المستقبل». ووحده الحاضر، بصيغة L'indicatif، «يدل على الزمان بحصر المعنى». أما الماضي المبهم بالمقابل فلا يدل على الماضي فعلاً «إلا إذا اقترن بظرف» من قبيل «دوماً» أو «أبداً» أو «قط»، ومن هنا تسميته بـ «المبهم». وتعرف اليونانية صيغة أخرى من الماضي، هي «الماضي الحِكَمي Gnomique». فهذا الماضي «يكتفي بذاته» ولا يحتاج إلى الاقتران بظرف لأنه يدل على «حقيقة معترف بها» خارج نطاق الزمان. فهو «عادم القيمة الزمنية». ومن هنا استخدامه في الأمثال والحكم حيث «الفعل بلا مدة» وحيث «لا وجود إلاّ للهيئة وحدها دون الزمان». وهذه الدلالة اللازمانية للفعل الحكمي اليوناني هي عينها التي نلتقيها ـ رغم أنف النظرية الجابرية عن البنية الضدية المزعومة للعقلين اليوناني والشرقي ـ في الأقوال السائرة الشرقية حيث الفعل يدل على «حقيقة مقررة»، «مجردة من كل مدة»[٤٠].

وإذا انتقلنا الآن من البنية النحوية للفعل في اللغة اليونانية إلى التصور الفلسفي اليوناني نجد «العقلية اليونانية» أبعد ما تكون عن شغف الاندراج في التأطير الزمني الذي يدعيه ناقد العقل العربي لها. وليس يخفى أصلاً الغرض من هذا الإدعاء. فالجابري يريد أن يوحي للقارىء ـ عن صدق اعتقاد ـ أن اليونانيين، لأنهم يونانيون، ولدوا حداثيين بالفطرة. وسمة هذه الحداثة علاقتهم بالزمان. فعلى عكس عالم العقل العربي الذي هو «عالم البدو من العرب الذين يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة»، وعلى عكس عالم لغة العقل العربي الذي هو «عالم حسي ولا تاريخي»[٤١]، فإن «العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان». وبما أنه كان على البشرية أن تنتظر «الثورة الجديدة للروح العلمي» مع انتصار العقلانية النيوتنية في أواخر القرن السابع عشر لكي يغدو الزمان، كما المكان، «إطاراً عاماً ومطلقاً للظاهرات» كما للعقل البشري، مثلما كان عليها أن تنتظر ثورة العلوم الفيزيائية في مطلع القرن العشرين لتكتشف نسبية هذا

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٤٦. وتجدر الإشارة إلى أن باحثاً آخر هو موزيتش كان أقام منذ عام ١٨٩٢، وفي مقال بعنوان «الماضي الحكمي في اللغة اليونانية وفي اللغة الكرواتية»، تقارباً بين الماضي الحكمي اليوناني والصيغة الفعلية للأمثال السائرة في لغة مسقط رأسه.

(٤١) التراث والحداثة، ص ١٤٤.

الإطار[٤٢]، فإن «العقلية اليونانية» التي كانت سباقة إلى إكتشاف هذا الإطار منذ القرن الخامس قبل الميلاد تكون مدّت مع الحداثة جسراً لا يقل عمره عن ألفي سنة، وهو ما نجد ترجمته في الاتصالية التي تؤسس العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث في وحدة هوية تامة. ولكن السؤال الأساسي يبقى هو التالي: هل كان في متاح العقلية اليونانية أن تقيم مع الزمان تلك العلاقة الموضوعية والكمية التي أقامها العلم الحديث، وهي التي ما كانت تحوز ـ باستثناء المزولة المستوردة من البابليين ـ أدوات متطورة لقياس الزمان، وما كانت تملك من صوّة للترتيب الكرونولوجي للأحداث سوى الالعاب الاولمبية التي كانت تقام مرة كل أربع سنوات والتي كانت تقدم نقطة الاستدلال الوحيدة للمؤرخين؟

والواقع أنه بدلاً من أن يكون الزمان مقولة لتنظيم العلاقة مع الواقع، فقد كان بالنسبة إلى اليونانيين جداراً مطلوباً اختراقه وحاجزاً مطلوباً تخطيه في اتجاه طلب الأبدية. وهذا يصدق بوجه خاص على الفلسفة التي كانت بحق مدخل اليونانيين، لا إلى الزمنية ولا إلى التاريخية، بل إلى الخلود وإلى المشاركة في الالوهية على حد ما تلاحظ حنة آرنت نقلاً عن فرنسيس كورنفورد[٤٣]. فالفلسفة هي في التحليل الأخير مداورة «للوغوس البشري» توصلاً إلى المشاركة في «النوس الإلهي». وأول ما يميز النوس، الذي هو «ملك كوننا» على حد تعبير أفلاطون، أو «حضور الله فينا» على حد تعريف أرسطو نقلاً عن اناكساغوراس أو هرموتيموس الاقلازومانيين، هو تعاليه على مبدأ التغير وعدم خضوعه لقانون التولد والفساد الذي هو قانون الزمان البشري. وأرسطو هو من يجري للزمان، في التراث الفلسفي اليوناني كما وصل إلينا، أطول محاكمة. فالزمان ليس جوهراً، ولا مما يشارك في الجوهر، لأنه إما غير موجود بإطلاق وإما لأن وجوده ـ إن وجد ـ ناقص وغامض. والزمان لا يوجد بدون تغير. فما لم يطرأ تغير في فكرنا، أو ما لم نفطن له ولم يقع تحت حسنا، فلا يتهيأ لنا أنه قد انقضى زمان. وذلك هو الانطباع الذي ساور أهل ساردس عند يقظتهم[٤٤]. وبدون أن يكون الزمان حركة، فلا

(٤٢) جيل غاستون غرانجيه: العقل، مصدر آنف الذكر، ص ٦٩.

(٤٣) فرنسيس ماكدونالد كورنفورد: افلاطون وبرمنيدس، نيويورك ١٩٥٧، نقلاً عن حنة آرنت: حياة الروح، مصدر آنف الذكر، ج ١، ص ١٥٨.

(٤٤) ساردس: عاصمة ملوك لوديا القديمة في آسيا الصغرى. وأرسطو يشير هنا إلى الأسطورة نفسها التي ستتداول في المسيحية عن النيام من شهداء مدينة افسس او في الإسلام عن أهل الكهف.

وجود له بدون الحركة. وإنما بإدراكنا الحركة ندرك الزمان. الزمان إذن عدُّ الحركة ولكنه ليس عدّ الحركة في إطلاقها، بل عدها تبعاً للسابق واللاحق. ولكن بما أن السابق واللاحق، أي الماضي والمستقبل، مضافان إلينا، فإن الزمان نفسه مضاف إلينا. صحيح أن الزمان واحد في كل مكان وفي آن معاً، لكنه كسابق ولاحق لا يعود هو نفسه. فالزمان متماثل ومتباين معاً. فما دام يعدّ الحركة، وما دامت الحركة دائمة ومتصلة، فهو واحد ودائم ومتصل. ولكن بما أن ما من شيء يستطيع بطبيعته أن يعدّ سوى النفس، وفي النفس العقل، فليس يمكن أن يوجد زمان بلا نفس. وبانعدامها ينعدم، وينعدم الشعور به. وهكذا فإن الزمان هو دوماً ذاته وسواه. ولو تماثلت آناء الزمان ولم تتغير لما كان زمان. فالزمان في حركة، مثلما الحركة في الزمان. وكل ما هو في الحركة ـ أو في السكون من حيث أن السكون حركة متوقفة ـ هو في الزمان. ولكن بما أن ما في الحركة هو في تغير وفساد، فإن ما هو في الزمان هو في تغير وفساد. والزمان عامل فساد. قد يتأتى له أن يكون عامل تولد، ولكن إنما ذلك بالعرض. أما بالماهية فهو عامل فساد. و«هكذا فمن عادتنا أن نقول إن الزمان يهلك، وإن كل شيء يهرم تحت تأثير الزمان، وإن كل شيء يتلاشى ويبيد من جراء فعل الزمان، ولكننا لا نقول أن الزمان يجعل المرء يشبّ أو يصير جميلاً؛ إذ إن الزمان في ذاته علة للبوار بالأحرى، لأنه عدّ الحركة، والحركة تتلف ما هو موجود»(٤٥).

إذن ما هو في الزمان مكتوب عليه الفناء. فالتزمن(٤٦)، أو الوجود في الزمان، هو بالضرورة خضوع للتغير. وإنما في الزمان يتولد كل شيء ويفنى. ولهذا فإن بعضهم قد يسميه حكيماً، على حين أن بعضهم الآخر، مثل فارون الفيثاغوري،

---

(٤٥) يبدو أرسطو ههنا نصيراً لـ «حكمة الشعوب» التي كانت ولا تزال ـ منذ سحيق الأزمنة ـ لا ترى إلى الزمان إلا في فاعليته السالبة. وأرسطو يفكر هنا، رغم أنه فيلسوف، بـ «عقلية جماعية»، وإلا فكيف غاب عنه أن الرجل الذي يشيخ بفعل الزمان هو عينه الذي يشب عن الطوق بالفعل نفسه، وأن المرأة التي تبشع مع تقدمها في السن هي عينها التي تجمل مع استكمال أنوثتها في طور انتقالها إلى اليفاعة، وأنه لولا الزمان الذي ييبس الشجرة لما عرفت النمو أصلاً ولما أنضجت ثمارها.

(٤٦) في «بنية العقل العربي» (ص ١٩٢) يلوم الجابري المتكلمين المسلمين على أنهم «ربطوا بين الزمن والمتزمن فيه، مثلما ربطوا بين المكان والمتمكن فيه». والحال أنه كان الأجدر به أن يلوم أرسطو لأنهم إنما عنه أخذوا هذا التصور مضموناً ولفظاً، وهو من سبقهم بأكثر من ألف سنة إلى القول بأن «كل ما هو في الزمان متزمّن فيه، مثلما أن كل ما هو في المكان متمكن فيه» (السماع الطبيعي، ك ٤، ٢٢١ ا).

يرميه بشدة الجهل، لأن بسببه ينسى المرء ما ينساه. والحال أن أرسطو لا يخفي، في ختام هذه المحاكمة، رأيه. فعنده أن «الأخير (فارون الفيثاغوري) هو المحق»، لأن «الزمان هو بذاته علة للفناء أكثر منه علة للتولد. ولئن قيض له أن يكون علة تولد ووجود، فإنما ذلك بالعرض». وعلى كل، فإن الزمان لا يرقى إلى أن يكون علة فاعلية حتى للتغير والفساد. فنصابه أن يبقى عرضاً. فالتغير يعرض له، ليس إلا، أن يحدث في زمان(٤٧).

هل ثمة من موجودات إذن تبقى في منجى من هذا العرض ومن بعض الانفعال الذي يمارسه على الأشياء؟ بلى، إنها الموجودات الأزلية، أو بتعبير آخر الآلهية. فـ «الموجودات الازلية من حيث هي أزلية ليست في الزمان؛ إذ إن الزمان لا يغلفها ولا يقيس وجودها؛ والدليل أن الزمان لا فعل له على الاطلاق فيها، لأنها ليست متزمنة فيه»(٤٨).

والحال أن «مبادىء الموجودات الأزلية هي بالضرورة أكثر حقية من غيرها جميعاً، لأنها ليست حقة في لحظة بعينها فحسب، وليس ثمة من علة لوجودها، بل على العكس، فهي علة وجود الأشياء الاخرى»(٤٩). وبما أن درجة حقية الأشياء من درجة موجوديتها، فإنه لا موضوع حقيقي للحكمة أو الفلسفة الأولى سوى تأمل الموجودات الإلٓهية ومعرفة المبادىء الأولى والعلل الأولى، متمثلة بالمحرك الأول، العقل الإلٓهي أو الفعال، المحرك الذي يحرك ولا يتحرك، وبالتالي الذي يزمّن ولا يتزمن(٥٠).

---

(٤٧) أرسطو: السماع الطبيعي Physique (ك ٤، ٢١٨ ب ـ ٢٢٣ ب)، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة هنري كارترون، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٧٣، م ١، ص ١٤٩ ـ ١٥٩.

(٤٨) السماع الطبيعي (٢٢١ ب)، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٤٩) ما بعد الطبيعة (٩٩٣ ب)، مصدر آنف الذكر، ج ١، ص ١١٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ٩٨٢ ب، ص ١٥. وبالمناسبة، عندما يقول لنا ناقد العقل العربي إن «العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو إدراك الأسباب» (ت. ع. ع.، ص ٢٠) فإنه يقارف خطأ مقصوداً في الترجمة والتأويل. فأرسطو يتحدث عن العلل لا عن الاسباب. والعلم الأعلى عنده هو «العلم بالعلل الأولى، إذ لا تقول عن الشيء إننا نعرفه إلا إذا اعتقدنا أننا نعرف علته الأولى»(٩٨٣ ب، ص ٢١). وواضح للعيان هنا، وبخلاف ما تريد أن توحي به ترجمة الجابري عن «إدراك الأسباب»، فإن نصاب العلم عند أرسطو ميتافيزيقي، ولا يمت بسبب إلى «السببية العلمية» بالمعنى الحديث للكلمة.

وذلك هو أيضاً جوهر الدرس الفلسفي الافلاطوني. فالفلسفة هي «تأمل الماهيات» الثابتة، الأزلية، والفيلسوف هو من يطلب «التشبه بالموجودات الآلهية» التي لا يعتريها تغير، ولا تخضع لمبدأ الحركة والتزمن، و«لا تولد ولا تفنى، بل تبقى على الدوام ثابتة في الحالة نفسها»[٥١]. ولكن على حين مال أرسطو إلى القول بقدم الزمان ولا تناهيه، فإن افلاطون ـ وهو أكثر تمثيلية منه «للعقلية اليونانية» لأنه أثيني قح فيما أرسطو مقدوني و«نصف بربري» ـ مال إلى القول بحدوث الزمان، بل بخلقه، كما لو أنه متكلم أشعري قبل الأوان. ففي سياق المعارضة التي يقيمها بين **الأبدية والزمان**، المتعارضين تعارض ما هو خالق وما هو مخلوق، يقول في نص مشهور من «**طيماوس**»: «عندما فطن **الأب** الذي أنجبه إلى أن العالم الذي جبله على صورة الآلهة الأزلية يتحرك ويحيا، أخذته النشوة، وفي فرحه عقد العزم على أن يجعله أكثر شبهاً بعد بنموذجه[٥٢]... ومن ثم فقد عنّ له أن يجعل للأبدية صورة متحركة، وفي اللحظة عينها التي نظم فيها السماء جعل للأبدية التي تبقى في الوحدة تلك الصورة الأزلية التي تتقدم طبقاً للعدد والتي أسميناها الزمان. وبالفعل، إن النهارات والليالي والأشهر والسنوات ما كان لها وجود قبل مولد السماء، وإنما إذ بنى السماء خطر له أن يوجدها؛ فهي جميعها أجزاء من الزمان، وما الماضي والمستقبل إلا نوعان متولدان في الزمان، وإن كنا في جهلنا نعزوهما بغير حق إلى الجوهر الأزلي. فنحن نقول عنه إنه كان، وإنه كائن، وإنه سيكون، على حين «أنه كائن» هو الحدّ الوحيد الذي يليق به حقاً، وعلى حين «أنه كان» و«أنه سيكون» هما تعبيران خاصان بالتولد الذي يتقدم في الزمان؛ فهذان هما محض حركتين. لكن ما هو ذات نفسه ولا متغير لا يمكن أن يصير لا أهرم ولا أفتى مع الزمان، ولا أن يكون صار قط، ولا أن يصير حاضراً، ولا أن يصير لاحقاً، ولا أن يقع عموماً تحت فعل أي من الأعراض التي أوثق بها التولد الأشياء التي تتحرك وفق نظام الحواس والتي هي صور من الزمان الذي يحاكي الأبدية ويتقدم دائرياً وفق العدد... الزمان إذن قد ولد مع السماء، كيما يتاح لهما، وقد ولدا معاً، أن يفنيا معاً، إذا كان الفناء مقدراً عليهما يوماً. ولقد خُلق على مثال الطبيعة الأزلية

---

(٥١) افلاطون: الجمهورية La République، ٥٠٠ ج، مصدر آنف الذكر، ص ٢٥٧؛ وكذلك فيلابوس Philèbe، ٦١ هـ، في: السفسطائي...، مصدر آنف الذكر، ص ٣٦٥.

(٥٢) لنلاحظ أن إطلاق إسم الأب على الله يعقد صلة متينة بين اسطورة «طيماوس» وبين بنية المعتقدات الدينية للحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسط، وهي البنية التي وجدت استمراريتها في المسيحية التي غالت في أبوية الله حتى جعلت له ابناً.

كيما يشبهها بكل قدر الإمكان. آية ذلك أن المثال موجود ما وجدت الأبدية، بينما السماء كانت وتكون وستكون بصورة متصلة طيلة ديمومة الزمان. وإنما بمقتضى هذه الفكرة، ولغرض إخراج الزمان إلى الوجود، أولد الله الشمس والقمر والأفلاك الخمسة الأخرى التي يقال لها الكواكب ليميز أعداد الزمان ويحفظها»(٥٣).

الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية: إن هذه الصيغة الافلاطونية، الجامعة المانعة كما يقول علم البلاغة القديم، لا تدع مجالاً للشك في أن الأولوية المطلقة هي للأبدية على الزمان الذي لا يعدو أن يكون «صورة محاكية لها»، مثلما كل ما في الوجود في فلك ما دون القمر لا يعدو أن يكون ظلاً معتماً من الوجود السماوي المثالي، ومثلما كل ما في الطبيعة لا يعدو أن يكون محاكاة شائهة لما فوق الطبيعة. فالأشباه ـ لأنها أشباه ـ لا خيار لها إلا أن تكون داخل الزمان. أما الوجود خارج الزمان وفوق الزمان فهو امتياز موقوف على المُثل التي وجدت قبل أن يوجد الزمان وستبقى موجودة بعد أن يفنى. وخلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن، فإن هذا التقسيم للوجود إلى زمني لاحق ولا زمني سابق ليس وقفاً على الفلسفة اليونانية. وأحد عشاق الفلسفة الافلاطونية، عنينا ليون روبان، هو نفسه من كان لاحظ أن صيغة افلاطون عن الزمان تدين بصلة قربى وثيقة إلى تصورات **العقلية البدائية** التي درجت، كما كان أوضح ليفي ـ برول، على قسمة الوجود إلى مرحلة اسطورية «وجد زمانها قبل أن يوجد الزمان»، وأخرى تاريخية يبدأ عدها مع بداية الزمان. ولا شك أن صيغة افلاطون تتفوق على الاسطورة تفوق اللوغوس على الميتوس، ولكن المستوى الرفيع للصياغة العقلية لا يجوز أن يخفي وحدة المضمون(٥٤).

إذن فلا قدم العالم ولا قدم الزمان هما من المسلمات المطلقة لـ «العقلية اليونانية». وخلافاً للفكرة المسبقة التي يحاول نص الجابري تثبيتها في ذهن قارئه، فإن عقيدة حدوث العالم وحدوث الزمان ليست وقفاً على العقل العربي الاسلامي ولا علامته الفارقة. والمقايسة، فضلاً عن حيثياتها **الزائفة** كما سنثبت في الفقرة التالية، **ظالمة**.

---

(٥٣) افلاطون: **طيماوس**، ٣٧ ج ـ ٣٨ د، في: **السفسطائي**...، مصدر آنف الذكر، ص ٤١٦ ـ ٤١٧.

(٥٤) ليون روبان: «العقلية البدائية والفلسفة اليونانية»، في **الفكر الهليني من الأصول إلى ابيقور La pensée hellénique des origines à Epicure**، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٧، ص ٤٥ ـ ٤٦.

فلو كان ثمة مجال لمقايسة لكان ينبغي أن تكون بين العقل العربي الاسلامي والعقل اللاتيني المسيحي. ذلك أن العقلين كليهما تكوّنا في ظل هيمنة ديانة كتابية توحيدية لها عقيدتها الخاصة، التي لا تقبل مساومة، عن الخلق الإلهي للعالم. وبالمقابل، فإن فرضية قدم العالم أو خلقه ما كانت تصادم الديانة اليونانية، سواء الرسمية أو الشعبية.

وكان الفلاسفة الذين كتبوا باليونانية أحراراً في أن يعتنقوا، من وجهة النظر هذه، العقيدة التي يشاؤون. كما كانوا أحراراً في أن يعبروا عنها في إطار من **الميتوس** كما فعل افلاطون، أو في إطار **اللوغوس** كما فعل أرسطو. ولكن مع سيادة التصور الديني للعالم، وقرينته التي لا تقبل انفصالاً عنه: **الكسمولوجيا الخَلْقية**، بات في المسألة «قطع رؤوس» كما يقال. أفلم تكن مسألة قدم العالم هي الأولى من بين المسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة فيها مقابل سبع عشرة مسألة اكتفى فيها بتبديعهم؟ ولكن أليس تكفير الغزالي على هذا النحو لعامة فلاسفة الإسلام دليلاً على أن كثرتهم قالت بقدم العالم؟ وبالفعل، وباستثناء الكندي الذي كان نصف فيلسوف ونصف متكلم، وباستثناء ابن رشد الذي أراد التوفيق بين عقيدة قدم العالم الفلسفية وعقيدة حدوث العالم الدينية فقال بنظرية **الخلق المستمر**[٥٥]، فإن سواد فلاسفة الإسلام على عقيدة القدم. وعلاوة على الفلاسفة، فإن فرقة بكاملها من الفرق التي أعطيت هذا المعنى في الاسلام كانت أيضاً على عقيدة القدم: عنينا **الدهرية** التي أصابها اضطهاد تلو اضطهاد من قبل السلطة الخليفية وكان دحضها والرد على دعواها في القدم بنداً ثابتاً في برامج معظم الفرق الكلامية[٥٦]. وبالمقابل ـ وهنا معقد المقارنة ـ فإن جميع فلاسفة الحضارة اللاتينية المسيحية وجميع لاهوتييها على حد سواء قالوا بنظرية الخَلق. وكثير منهم غسل يديه من الفلسفة اليونانية بقدر ما بدت له هذه الفلسفة، من خلال عقيدتها في قدم العالم، وثنية. ولئن انتصر كثرة منهم في مطلع العصر الوسيط لأفلاطون على أرسطو، فهذا بقدر ما بدا لهم افلاطون خَلْقي المذهب. وكان لا بد من انتظار القرن الثالث عشر، وتوفيق توما الاكويني ما بين العقل والايمان، ليستعيد أرسطو مكانته السليبة.

---

(٥٥) وهي النظرية التي تمد بين الرشدية والافلاطونية المحدثة الفيضية جسوراً لا همّ للجابري سوى أن ينسفها كما سنرى.

(٥٦) وصولاً إلى العصر الحديث مع «الرد على الدهريين» للأفغاني.

وليس تغييب الكسمولوجيا الخلقية للعصر الوسيط اللاتيني هو المظهر الوحيد للظلم في المقارنات التي يعقدها ناقد العقل العربي في مضاربته السالبة عليه. فهو يبيح لنفسه أيضاً أن ينسب إلى «العقلية اليونانية» في جملتها التصورات الفلسفية والميتافيزيقية الشخصية لكبار فلاسفة القرن الرابع ق.م، مما يتيح له أن يقطع بأن اليونانيين فطروا على الملازمة «بين الزمان والفعل» وتوصلوا بفطرة اللغة إلى مفهوم مجرد وقائم على الاتصال للزمان. وبالمقابل، فإنه يماهي بين العقل العربي وما يسميه بالنظام المعرفي البياني، فيقطع بأن هذا العقل لم يتوصل إلى تجاوز «حدود الحدس المشخص» بالزمان وغاب عنه تماماً «مفهوم «**الزمن المطلق**»الذي لا بداية ولا نهاية»[٥٧] بحكم بنية اللغة العربية وطبيعة البيئة الصحراوية وإكراهات العقيدة الدينية. والحال إن المقارنة لا تجوز إلا بين مستويات متماثلة. فالعقل اليوناني إن يكن عرف حقاً مفهوم «الزمن المطلق» فهو لم يعرفه ـ هذا إذا سلمنا بأنه عرفه ـ إلا من حيث هو **عقل فلسفي**. والحال إن العقل العربي الفلسفي عرف هو الآخر مفهوم «الزمن المطلق»، بل حقق في صياغته تقدماً بالنسبة إلى العقل اليوناني

---

(٥٧) **بنية العقل العربي**، ص ١٩٠. وفي هذا المصدر نفسه، وفي الموضع عينه، يعيّر الجابري اللغة العربية بأنها، عكس اليونانية، لم تصل إلى تجريد معنى الزمان، ولا إلى تصور «لانهائية الزمان»، إذ «على الرغم من تعدد الكلمات التي تدل على معنى «الزمن» في اللغة العربية فإننا لا نجد من بينها ما يدل على تصور مجرد للزمان، أي بوصفه إطاراً للحوادث مستقلاً عنها، بل إن جميع تلك الكلمات تقف عند حدود الحدس المشخص الذي يربط الزمان بالمتزمن فيه، أي بالحدث، كما يربط المكان بالمتمكن فيه»، وأما أن اللغة العربية لم تعرف، في طورها «البياني»، «لا نهائية الزمان»، فيكذبه كلام زياد بن أبيه، مثلاً، في خطبته البتراء، عن «الزمن السرمدي الذي لا يزول». وأما اللوم على عدم التجريد فكان ينبغي أن يوجه إلى اليونانية القديمة التي يؤكد لنا «**معجمها الاشتقاقي**» أنها لغة عينية لم تعرف معنى مجرداً للزمن، بل الزمن فيها هو دوماً ما دل على أقسامه وأعداده من تعاقب الليل والنهار، وكرّ الأيام والشهور، ومنازل القمر والأفلاك. ولعل تعريف أرسطو للزمن بأنه «عدّ الحركة» لا يعدو أن يكون شرحاً لمدلول لفظة «الزمن Chronos» باليونانية التي تعني على الدوام الزمن مقيساً بوحدة من وحداته. وحتى عندما يميل أرسطو إلى الأخذ بمفهوم سالب أو متشائم لمعنى الزمن، باعتباره عامل فساد أكثر منه عامل تولد، فإنه إنما يتقيد في الواقع بمدلول لفظ الزمن باليونانية الذي يعني «ما هو خاضع للتقادم والشيخوخة والهرم والمدة والتأخر» (بيير شانترين: **المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية Dictionnaire Etymologique de La Langue grecque**، منشورات كلينكسك، باريس ١٩٨٤، ص ١٢٧٨). والواقع أن القرابة بين العربية واليونانية، باعتبارهما كلتيهما لغتين عينيتين، قد لا تكون مدلولية فحسب، فيما يتعلق بكلمة «الزمن»، بل لفظية أيضاً. فالمعجم المشار إليه يفيدنا أن الأصل الاشتقاقي لكلمة «الزمن» باليونانية بقي، رغم جميع البحوث والتحريات، مجهولاً. والحال أن البحث ربما ما كان بقي عقيماً إلى هذا الحد، فيما لو اتجه نحو التحري عن العلاقة بين «قرونوس» ـ اليونانية، و«قرن» السامية.

الفلسفي. وحسبنا هنا شاهدان: واحد نستمده من الفلسفة العربية الاسلامية في ربيعها، وآخر في خريفها، وتحديداً من الرازي - الذي يكنّ له ناقد العقل العربي عداء لا يقل لدادة عن ذاك الذي يضمره لابن سينا - ومن ابن رشد.

إن السمة الأبرز لمذهب الرازي في الزمان هي رفضه فكرة الخلق. فعنده أن الزمان خامس **القدماء الخمسة**: الباري والنفس والهيولى والمكان والزمان. ولا يكتم الرازي مجادله، أبا حاتم الرازي[٥٨]، أن قوله بقدم الزمان لا يتفق مع ما قاله «أرسطاطاليس» وكثرة من قدماء الفلاسفة. ولكنه يبرر اختلافه هذا بالإحالة إلى ما يمكن أن نسميه على لسانه «قانون التقدم» في الفلسفة - وهو القانون الذي سنجد أن ابن رشد ينبذه نبذاً باتاً اعتقاداً منه بأن الفلسفة بلغت كمالها مع «الإلّهي» أرسطو، وكل حيدان عن رأي هذا الأخير هو انحطاط لها وضلال. فعندما حاول مجادله إحراجه بسؤاله: «انت تزعم أنك أدركت ما لم يدركوا [الحكماء القدماء] بكثرة نظرك في رسومهم وكتبهم، وهم لك أئمة، وأنت لهم تبع... فكيف يجوز أن يكون التابع أعلى من المتبوع، والمأموم أتم في الحكم من الإمام؟ كان جوابه: «إن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه.. عَلِم عِلْم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخر، لأنه مَهَر بعلم من تقدّمه وفطن لفوائد أخر واستفضلها؛ إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل»[٥٩]. ووجه «الزيادة والفضل» الذي جاء به الرازي أنه قال أولاً بقدم الزمان دون قدم السماء، لأن الحركات التي يعرف بها الزمان من «مر الأيام والليالي، وعدد السنين والأشهر وانقضاء الأوقات... كلها مقدرة على حركات الفلك ومعدودة بطلوع الشمس وغروبها، والفلك وما فيه محدث»[٦٠]. وأنه ميّز بالتالي بين الزمان **المطلق** السابق على حركات الفلك وغير المعدود بها والزمان **المحصور**: «إن الزمان زمان مطلق وزمان محصور. فالمطلق هو المدّة والدهر، وهو القديم، وهو متحرك غير لابث. والمحصور هو

---

(٥٨) ثمة تقليد مكين - يأخذ به الجابري - يماهي بين شخص «أبي حاتم الرازي» هذا، مؤلف كتاب «أعلام النبوة»، وبين شخص «أبي حاتم» الداعية الاسماعيلي. ولكننا نطعن في هذا التقليد كما سيأتي بيانه لاحقاً.

(٥٩) نقلاً عن: أبي حاتم الرازي: تحقيق صلاح الصاوي وغلام حنا أعواني، منشورات الاكاديمية الايرانية الامبراطورية للفلسفة، طهران ١٩٧٧، ص ١٠ - ١١.

(٦٠) الواقع أن الرازي لا يرفض فقط فكرة قدم السماء، بل كذلك فكرة قدم العالم، ولكن ذلك ليس لصالح نظرية الخلق، بل لصالح قدم الهيولى التي منها تكوّن العالم وانتظم.

الذي بحركات الفلك وجَرْي الشمس والكواكب. وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر، فقد توهمت الزمان المطلق، وهذا هو الأبد السرمد. وإن توهمت حركة الفلك، فقد توهمت الزمان المحصور»[٦١].

أما ابن رشد فيعود إلى التمييز الافلاطوني ـ الأرسطي بين موجودات إلّهية موجودة خارج الزمان، وبين موجودات هيولانية موجودة ضرورة في الزمان، فيؤكد أن «الباري سبحانه ليس شأنه في أن يكون في زمان»، بينما العالم، على العكس، «شأنه أن يكون في زمان». فالنوع الأول، الإلّهي، من الوجود «ليس طبيعته الحركة، وهذا أزلي، وليس يتصف بالزمان». والنوع الثاني من الوجود «من طبيعته الحركة ولا ينفك عن الزمان» و«معلوم بالحس والعقل». والموجود الأول، الذي «ليس يلحقه الزمان أصلاً»، هو العلة في وجود الموجود الثاني الذي «ليس ينفك عن الزمان». وانطلاقاً من هذا التمييز «الكلاسيكي» يرفض ابن رشد أن يكون لفعل «كان» معنى زماني إذا نسب إلى الله من حيث هو كائن في لا زمان. ففي هذه الحال، فإن «لفظ «كان» وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا إلا على رباط الخبر بالمخبر، مثل قولنا: «وكان الله غفوراً رحيماً»... ومثل قولنا: «كان الله تعالى ولا عالم، ثم كان الله تعالى والعالم»[٦٢].

ولكن رغم هذا التقيد بـ «تحصيل القدماء»، فإن ابن رشد يسجل، بالنسبة إلى أرسطو نفسه، تقدماً، بتحريره مفهوم الزمان من مرجعيته النفسية، وبتوكيده بالتالي، ضداً على مفهوم «الزمن المتشخّص» الذي تطول أو تقصر آناؤه بالإضافة إلى الذات المتزمنة فيه، على مفهوم الزمان «الواحدي»، المتساوي الآناء، الحيادي بالنسبة إلى النفس، والقابل بالتالي للتحكيم وللقياس الموضوعي. فعلى عكس أرسطو، الذي وجدناه متردداً بين التفسير الذاتي والتفسير الموضوعي للزمان وميالاً إلى القول بأن الزمان متغير بتغيرنا وبأنه لو تماثلت آناء الزمان ولم تتغاير لانعدم الزمان أو لانعدم على الأقل شعورنا به، يؤكد ابن رشد «أنه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. ولذلك كان

---

(٦١) أعلام النبوة، ص ١٤ ـ ١٥. ويذكر الرازي، بمناسبة هذا الجدل، أنه وضع «في المكان والزمان كتاباً» يحيل مجادله عليه. ولكن هذا الكتاب لم يصلنا، كما لم يصلنا الشطر الأعظم من تراث الرازي الذي باد أو أبيد.

(٦٢) ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر آنف الذكر، ص ١٤٠ ـ ١٥٠.

الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك، وموجوداً في كل مكان». ومن هنا رفض ابن رشد لفكرة «تعليق الزمان» في حالة أهل الكهف، بدون أن يدور له في بال، من خلال المثال التالي الذي يضربه، أنه إنما يقلب بذلك على أرسطو حجته في استشهاده بقصة النيام من أهل ساردس: «لو توهمنا قوماً حبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض، لكنا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان، وإن لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التي في العالم»[٦٣].

وقد لا يكون هذا الخطأ اللاشعوري من جانب ابن رشد في تأويل أرسطو من قبيل الصدفة. ولو كنا نطلب في تفسير الأشياء مطلب الجابري فلربما قلنا إن مرده إلى أن «العقلية العربية الاسلامية»، على عكس العقلية اليونانية، لا تستسيغ أن تضع الأشياء خارج الزمان!

*

المثال الثاني - يقول الجابري في مقالة تحمل عنوان «نظرية ابن خلدون في الدولة العربية» ونشرت في خريف ١٩٨٣، أي بعد أشهر من انتهائه من تحرير «**تكوين العقل العربي**»: «إن ما يلفت النظر في الخطاب السياسي الخلدوني هو أنه خطاب تهيمن فيه المفاهيم والعبارات الدالة على الاستبداد والعنف». ومن ذلك: غلبة المدافع والممانع، الافتراس، الاستطالة، الاستيلاء على الملك، انتزاعه، استبداد صاحب الدولة على قومه، الانفراد بالمجد، كبحهم من التطاول، جدع أنوف العصبيات، فلج شكائمهم، قرع عصبيتهم، كبح أعنتهم، استئثاره بالأموال دونهم، رئموا المذلة والاستعباد، خضد من الشوكة، ذهب البأس، نقص عدد الحامية، تضعف الحماية، تسقط قوة الدولة، يتجاسر عليها من يجاورها... ومع هذا الحضور المكثف لمفاهيم «العنف» وعباراته في الخطاب الخلدوني **تغيب بصورة تامة المفاهيم التي تقابلها وتضادها، أعني المفاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي «المدني» مثل مفاهيم: الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون، الفرد، الشخص، الحكومة، الانتخاب**، وغيرها من المفاهيم السائدة في الأدبيات السياسية اليونانية... وابن خلدون يعتبر «المدينة الفاضلة» اليونانية

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٦١.

ومفاهيمها غير واقعية، بمعنى أن الحديث عنها إنما يقع للفلاسفة «على جهة الفرض والتقدير» بحسب تعبيره... والسياسة في الخطاب الخلدوني تتحدد بكونها... الوسيلة التي تمكّن من «استعباد الرعية» و«جباية الأموال»... وإن هيمنة هذا المفهوم السلطوي للسياسة على فكر ابن خلدون هو الذي جعل خطابه السياسي لا يتسع، ولا يتحمل، ولا يتقبل، مفهوم «السياسة المدنية» و«المدينة الفاضلة»... التي ما كانت... «بعيدة الوقوع»... ولا مجرد حلم شيده الخيال «على جهة الفرض والتقدير»، بل إن المدينة الفاضلة عند فلاسفة اليونان إنما كانت امتداداً على صعيد الفكر لمدينة الواقع، مدينة اثينا ودولتها: إنها كانت تفكيراً في الأفضل انطلاقاً من نموذج واقعي هو ذلك الذي كانت تقدمه لهم ديموقراطية أثينا، تلك الديموقراطية التي استعادها الغرب في الأزمنة الحديثة... لنذكّر ببعض معالم دولة المدينة هذه. فإذا كانت الوحدة الاساسية في دولة العصبية [الخلدونية] هي العشيرة، فإنها في دولة المدينة اليونانية هي «المواطن». والمواطنة، في الذهنية اليونانية، تعني العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي والمساهمة بهذا القدر أو ذاك، في تسيير الشؤون العامة. وقد بلغت فكرة «المشاركة» هذه أرقى تطبيق لها في دولة مدينة أثينا حيث كان مجموع المواطنين الذكور يشكلون جمعية شعبية كانت عبارة عن ندوة تجتمع بانتظام عشر مرات في السنة، وكان لها حق التقرير في كل شيء، فالحكام والقضاة والموظفون كانوا جميعهم مسؤولين أمامها وخاضعين لرقابتها... إذن فالمدينة الفاضلة في الفلسفة السياسية اليونانية لم تكن من صنع الخيال المحض، بل لقد كان التفكير فيها امتداداً لمعطيات مدينة الواقع، وبوحي منها... **فمفاهيم السياسة المدنية بالنسبة لفلاسفة اليونان هي جزء من عالمهم الفكري اللغوي، وبدونها لا يمكن إنتاج خطاب سياسي مطابق لواقعهم السياسي، وفي ذات الوقت يستجيب لطموحات ذلك «الواقع» نحو الأفضل والأكثر تقدماً**. وكما بيّنّا ذلك من قبل فليست المدينة الفاضلة كما تحدث عنها افلاطون في جمهوريته أو كما نستشفها من كتابات أرسطو السياسية والاخلاقية سوى «واقع» دولة المدينة في أثينا منظوراً إليها من منظار طموحات ذلك الواقع عينه»[(٦٤)].

لقد أوردنا هذا النص على طوله لأنه ينهض نموذجاً ناجزاً على الكيفية التي

(٦٤) التراث والحداثة، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٥. والتسويد من الجابري.

يجري بها ناقد العقل العربي محاكماته من خلال إشكاليات مغلقة يأسر بين حدودها تفكير قارئه، ناهيك عن أنها ـ وهذا أدهى ـ إشكاليات زائفة أو مبنية على مادة معرفية كاذبة، كما سنثبت تواً. والحق أن تفكيك هذا النص المطول قد يحتاج بحد ذاته إلى مجلد. ولكن ما يعنينا منه، من منظار إشكالية «العقل والعقلية»، قمين بأن يحصر بالنقاط التالية.

أولاً ـ إن النص يستعيد مرة أخرى، رغم التبرؤ «العلمي» المجهور به، مفهوم «العقلية»، وإن بتخريج لفظي ترادفي: فعند ناقد العقل العربي أن المواطنة، بمعناها السياسي الحديث كعضوية في الدولة وكمشاركة في النشاط السياسي ومساهمة في تسيير الشؤون العامة، هي أحد ثوابت «الذهنية اليونانية».

ثانياً ـ إن النص لا يستعيد مفهوم «العقلية»، بمرادف لفظه فحسب، بل كذلك ـ وهذا أيضاً أدهى ـ بمدلوله اللاتاريخي كحالة فطرية ثابتة. فالعنف والاستبداد فطرة للعرب، مثلما السياسة المدنية والعدل فطرة لليونان. وسقف التفسير ههنا ضرب من البيولوجيا. ولكنها بيولوجيا عقلية أو ذهنية، عاملها اللغة، لا الدم أو العرق. فالخطاب السياسي الخلدوني، مثله مثل «الخطاب السياسي العربي عموماً»، ما كان له، بحكم اللغة التي كتب بها، إلا أن يكون عنيفاً. فعالم الخطاب يتعين بعالم اللغة. واللغة العربية هي التي صنعت الخطاب الخلدوني، وليس الخطاب الخلدوني هو ما عيَّن نفسه بوساطتها. وبما أن اللغة العربية بالتعريف «لا تاريخية»، فسيان أن يكون ابن خلدون عاش في عصره، في القرن الثامن الهجري، أو في عصر الفارابي، في القرن الرابع الهجري، أو في عصرنا، في القرن العشرين: ففي جميع هذه الحالات ما كان له ككاتب للخطاب السياسي إلا أن يكون مسيَّراً باللغة العربية الغنية بالفطرة بمفاهيم العنف السياسي، والفقيرة بالفطرة أيضاً بمفاهيم السياسة المدنية. وهكذا يضيف النص: «لقد أبرزنا غنى الخطاب الخلدوني بالمفاهيم والتعابير الدالة على العنف السياسي. وإذا نحن فحصنا هذه المفاهيم والتعابير وجدناها عربية أصيلة، بمعنى أن ابن خلدون لم يبتكرها ولم يدخل عليها أي تغيير أو تطوير، وإنما استعملها كما هي متداولة في القاموس العربي. وإذن أفلا يعني هذا أن غنى الخطاب السياسي الخلدوني بمفاهيم العنف وعباراته إنما هو انعكاس أو امتداد لغنى اللغة العربية، وبالتالي الخطاب السياسي العربي عموماً، بنفس المفاهيم والعبارات؟... لنقل إذن إن من جملة الأسباب التي جعلت ابن خلدون يعرض عن الخوض في المفاهيم السياسية المدنية اليونانية هو غياب تلك المفاهيم عن

عالمه اللغوي وعن الاشكاليات الفكرية التي يحملها هذا العالم: أعني عالم اللغة العربية»[٦٥]. وما يصدق على ابن خلدون يصدق على الفارابي، وإن يكن عاش قبله بأربعة قرون وفي مناخ سياسي مغاير جذرياً: فـ «الفارابي الذي محور فلسفته كلها حول المدينة الفاضلة لم يستطع هو الآخر، وللسبب نفسه، توظيف المفاهيم السياسية المدنية اليونانية كما هي في خطابه الفلسفي الحالم، وإنما استبدلها بمفاهيم من عالمه اللغوي العربي الخاص»[٦٦]. وعلى هذا النحو، فإن اللغة محدِّد نهائي للعقلية؛ والعقلية، بقدر ما تتعين باللغة، قالب ثابت ونهائي للفكر. وهذا وحده ما يفسر في حالة اللغة العربية، «اللاتاريخية» أصلاً، كون **العقلية العنفية** تعيد إنتاج نفسها في العصر الحديث كما في العصر الوسيط بطوريه الكلاسيكي والانحطاطي بحتمية واحدة تلغي جدلية العقل المكوّن والعقل المكوَّن، وتحول دون أي تطور في العقل العربي وتمنع انفتاحه على الإنجازات السياسية المدنية للعقل اليوناني المتواصل في العقل الأوروبي الحديث. وهكذا يضيف النص على سبيل الخلاصة الختامية: «نحن لا نريد الدخول في مغامرة فكرية بالقول إن الطابع «العنفي» السائد في الخطاب السياسي الخلدوني إنما يعكس الواقع بأمانة، أعني «الطابع العنفي» السائد في الممارسة السياسية كما عرفها التاريخ العربي ككل... وإنما نريد أن نلفت النظر إلى ما قد يكون لهذه الظاهرة، غنى اللغة العربية بمفاهيم العنف السياسي وفقرها بمفاهيم السياسة المدنية، من تأثير على الوعي السياسي العربي المعاصر، إنطلاقاً من الحقيقة القائلة إن الإنسان لا يعرف من العوالم إلا العالم الذي تقدمه له لغته. إن العالم الذي تحمله لغة شعب ما هو العالم الوحيد الموجود بالنسبة إليه»[٦٧]. فهو يعتبر

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦. والواقع أن الجابري في أطروحته العائدة إلى عام ١٩٧١ عن «**العصبية والدولة**» في فكر ابن خلدون كان حاذر وحذر من أن يظلم صاحب «المقدمة» مثل هذا الظلم، فنبه إلى أن «إغفال ابن خلدون نظم الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان» راجع لا إلى جهله بتلك النظم، ولا إلى عدم اطلاعه على آراء افلاطون وارسطو، بل إلى كون تلك النظم وهذه الآراء «لم تطبق فعلاً»، وإلى كونها «لا تعنى بما هو كائن بل فقط بما ينبغي أن يكون، وهو شيء التزم ابن خلدون عدم الخوض فيه منذ البداية»، لأن «ما يهم ابن خلدون ليس ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع البشري، بل إن مقصوده الوحيد هو بيان ما يلحق هذا الاجتماع فعلاً من العوارض لذاته. وبعبارة أخرى، انه يعنى فقط بما حدث فعلاً» (محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي**، دار الطليعة، طبعة ثالثة، بيروت ١٩٨٢، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥).

(٦٦) **التراث، والحداثة**، ص ٢٣٦.

(٦٧) هل من حاجة إلى أن نقول إن هذه «الحقيقة المقررة» لا تصدق إلا على عالم القبائل البدائية أو عالم=

كل ما فيه طبيعياً، كما يعتبر غياب ما ليس فيه طبيعياً كذلك. وإذا هو صادف أشياء لا توجد في عالمه اللغوي ذاك انغلق دونها ورفضها... ذلك هو في نظرنا أحد الأسباب التي جعلت الخطاب السياسي الخلدوني على ما هو عليه من الإعراض عن «السياسة المدنية» و«المدينة الفاضلة» واعتبار حديث الفلاسفة في هذا الشأن إنما هو «على جهة الفرض والتقدير» فقط... وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للفارابي وابن خلدون، قطبي الفكر السياسي في تراثنا... فماذا عسى أن تكون حالنا نحن إزاء المفاهيم السياسية السائدة في الثقافة العالمية المعاصرة، تلك المفاهيم التي هي امتداد وإحياء وتطوير لنفس مفاهيم «السياسة المدنية» اليونانية؟ ألا يمكننا القول إن عالمنا العربي اللغوي الراهن، الذي هو في أحسن الأحوال امتداد لعالم الفارابي وابن خلدون، لا يسمح لنا باستيعاب «مطابق» لمفاهيم «السياسة المدنية» المعاصرة، بل إنه ربما امتنع عن الانفتاح لها مثلما امتنع هذا العالم نفسه مع الفارابي وابن خلدون عن الانفتاح على المفاهيم نفسها في ثوبها اليوناني؟[٦٨].

ثالثاً ـ لقد كان الجابري، في معرض نقد له للمنهج الاستشراقي في التأثير والتأثر، قد حذّر من «قراءة الفكر العربي **قراءة يونانية إرجاعية**، كل همها تفكيك الفكر العربي إلى أجزاء، ورد هذه الإجزاء إلى «أصلها» اليوناني، مما يفقد الفكر العربي وحدته وأصالته»[٦٩]. والحال أن القراءة التي يقدمها الجابري للخطاب السياسي الخلدوني، ومن خلفه، «الخطاب السياسي العربي عموماً»، هي **قراءة يونانية ضدية**. ومثل هذه القراءة أشد تبخيساً للعقل العربي بما لا يقاس من القراءة

= الحضارات المغلقة، ولكنها لا تصدق بحال لا على بحيرة الحضارات التي كان يمثلها الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط في الأزمنة القديمة، ولا على عالم الحضارة العربية الإسلامية الذي لعبت فيه اللغة العربية دوراً ثقافياً كسموبوليتياً، ولا على عالمنا الحديث الذي يشهد اشتغالاً منقطع النظير لجدلية وحدة الحضارة العالمية وتعدد الثقافات القومية؟

(٦٨) التراث والحداثة، الموضع نفسه. وبديهي أننا لا نماري، فيما يتعلق بإشكالية التقدم في العالم العربي وفيما يتعلق بمسألة الوعي السياسي العربي عموماً وإشكالية الديموقراطية خصوصاً، في وجود عائق لغوي نسبي. ولكن هذا العائق لا يمت بصلة إلى «الطابع العنفي» المزعوم للغة السياسية العربية بالتضاد مع «الطابع السلمي» للغة السياسية اليونانية. كما لا يمت بصلة إلى «ذهنية لغوية» نظرية وعابرة للتاريخ. وما نرفضه في مفهوم «العقلية» أو «الذهنية» كما يداوره ناقد العقل العربي هو طابعه اللاتاريخي وشبه البيولوجي. وصحيح أن العقليات لها بحد ذاتها دور في تكوين التاريخ، ولكنها هي نفسها تتكون في التاريخ. وإنما على مستوى تاريخية العقلية، كما على مستوى تاريخية اللغة، أية لغة، يكمن خلافنا مع الجابري.

(٦٩) نحن والتراث، ص ١١٩.

الإرجاعية. صحيح أن هذه الأخيرة تفقد العقل العربي أصالته، ولكنها تصون له بالمقابل استمراريته مع العقل اليوناني. أما قراءة الجابري الضدية فتنكر عليه الأصالة والاستمرارية معاً بالإحالة إلى العقل اليوناني. فالضد، من حيث هو ضد، لا أصالة له، حكماً، ولا هوية له سوى أن يكون نسخة سالبة من ضده الأصلي. كما أن الضدية قطع للاستمرارية. فغاية ما يريد نص الجابري إقامة البرهان عليه أن الخطاب السياسي الخلدوني، بما فيه من «حضور مكثف وقوي لمفاهيم العنف وعباراته»، تغيب عنه «بصورة تامة المفاهيم التي تقابلها وتضادها، أعني المفاهيم... السائدة في الأدبيات السياسية اليونانية». والحال أن عملية «البرهنة» هذه لا تتم إلا على حساب تزييف منقطع النظير في الدراسات الخلدونية للمعطيات الدلالية التي يستند إليها الخطاب السياسي الخلدوني. ومما يزيد في طين هذا التزييف بلة أنه محرّر بقلم باحث متضلع في الخلدونيات وصاحب أطروحة دكتوراه مميزة حول «العصبية والدولة» في فكر ابن خلدون. فبالإحالة إلى هذه الاطروحة يتبدى الجابري واحداً من القلائل الذين سبروا غور الحقل الدلالي الخلدوني بالرجوع إلى مصطلحاته النوعية وبأدنى قدر من الإسقاط من ثقافة العصر ومفاهيمه. ولكن بالإحالة إلى نص «نظرية ابن خلدون في الدولة العربية» المكتوب بعد الاطروحة باثني عشر عاماً، والمنشور في «**التراث والحداثة**»، فإن الوجه «**الضدي**» الذي يراد إعطاؤه لابن خلدون كناطق بلسان العنف في الخطاب السياسي العربي يتبدى كالصورة المزوّرة التي تلصق على جواز سفر يعود إلى غير صاحبه. ومهما بدا هذا الحكم قاسياً، فإن الحيثيات التالية تبرره:

● يقيم النص تقابلاً ضدياً بين «مفاهيم: الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون، الفرد، الشخص... وغيرها من المفاهيم السائدة في الادبيات السياسية اليونانية» وبين «المفاهيم والعبارات الدالة على الاستبداد والعنف» والتي «تتكرر بشكل لافت للنظر في الخطاب السياسي الخلدوني: غلبة المدافع والممانع، الافتراس، الاستطالة، الاستيلاء على الملك، استبداد صاحب الدولة على قومه، الانفراد بالمجد، كبحهم من التطاول، جدع أنوف العصبيات، فلج شكائمهم، قرع عصبياتهم، كبح أعنتهم، استئثاره بالأموال دونهم، رئموا المذلة والاستعباد، خضد من الشوكة، ذهب البأس، نقص عدد الحامية، تضعف الحماية، تسقط قوة الدولة، يتجاسر عليها من يجاورها». وفضلاً عن أن الكثير من عبارات هذا النص لا تدل على «الاستبداد والعنف»، فإنها لا تعدو أن تكون

عبارات. والوجه الأول للتزوير ـ ونحن نصر على هذه الكلمة ـ هو أن توضع في موضع المعارضة الضدية مع مفاهيم الفلسفة السياسية اليونانية من قبيل «الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون، الشخص». ولقد كان صاحب أطروحة «**العصبية والدولة**» وضع بنفسه في خاتمة كتابه قائمة بـ «أهم الكلمات والمصطلحات التي استعملها ابن خلدون في مقدمته، والتي يتوقف على فهمها فهم كثير من أفكاره وآرائه»[٧٠]. والحال أنه باستثناء خمس كلمات ـ هي التالية: استبداد، دولة، عصبية، مجد، ملك ـ فإن أية كلمة من الكلمات المجرّمة لا تتواجد في قائمة المصطلحات الخلدونية التي يصل تعدادها في «**العصبية والدولة**» إلى ٦١ مصطلحاً.

● حتى لو صرفنا النظر عن مدى تمثيلية العبارات المجرّمة للخطاب الخلدوني، نجد أن التزوير قد طال دلالتها والسياق الذي وردت فيه. فصحيح أن ابن خلدون يعقد فصلاً تحت عنوان «في أن من طبيعة المُلك الانفراد بالمجد» يتحدث فيه عن ميل الحاكم إلى الاستئثار بالسلطة وعن استبداد صاحب الدولة بقومه، مما يقتضيه «جدع أنوف العصبيات» و«فلح شكائمهم» و«قرع عصبيتهم»، ولكن صاحب «المقدمة» يقرر هذه الحقيقة بعين الملاحظ الموضوعي الذي يهمه أن يَرَى وأن يُري كيف تسير الأمور فعلاً «بمقتضى طبائع العمران»، لا بمقتضى أحكام الشرع أو مبادىء السياسة المدنية المثالية. ولو كان لهذا الملاحظ الموضوعي أن يتعدى حكم الواقع إلى حكم القيمة ليبدي رأياً شخصياً، لكان أميل إلى النقد منه إلى التبرير. فميل الحاكم إلى الانفراد والاستئثار هو من طبيعة الحكم بالذات، أولاً لحاجة هذا الحكم إلى توحيد العصبيات كلها في «عصبية كبرى» تكون «القوم أهلِ بيتٍ ورئاسة»، ومنهم ـ بالتفويض أو التغلب ـ لواحد منهم «يكون رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها». وثانياً لحاجة سيكولوجية وطبيعية في شخص الحاكم كحاكم لأنه «إذا تعينٌ له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خُلُق الكِبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيه». وعلى هذا النحو يجتمع «خُلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام («لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا») فتجدع حينئذ أنوف العصبيات وتفلح شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في الحكم وتقرع

---

(٧٠) العصبية والدولة، ص ٤٣٥.

عصبيتهم عن ذلك»[٧١]. هذا فيما يتعلق بالسياق «الواقعي» و«النقدي» النزعة للشطر الأول من العبارات المجرّمة. أما الشطر الثاني منها فيشط في سياقه بعيداً عن «الاستبداد والعنف» لينتقش، ودوماً على العكس مما يوحي به نص الجابري، في مناخ من انحلال العصبية وارتخاء الحضارة وترف الملك وتطرفه في الدعة بما يؤذن بفنائه. ففي ثلاثة فصول متتابعة تحمل هذه العناوين الدالة: **«في أن من طبيعة الملك الترف»** و**«في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون»** و**«في أنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»**، يقول النص الخلدوني: «إن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثُر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونتهم إلى نوافله ورقته وزينته... وينزعون إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفُرُش والآنية... ذلك أنه إذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها وآثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون الراحة على المتاعب ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم... وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم وكبح من أعنتهم واستأثر بالأموال دونهم فتكاسلوا عن الغزو وفشل ريحهم ورئموا المذلة والاستعباد... وقلّ أن يستأجر أحد نفسه على الموت، فيصير ذلك وهناً في الدولة وخضداً من الشوكة وتقبل به على مناهي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها... ويضعف صاحب الدولة بضعفهم. وأيضاً إذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصّراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم... والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص. وإن زادت بما يستحدث من المكوس... نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الاعطيات، ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك، فينقص عدد الحامية ثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول»[٧٢].

● إن هذه الآلية الثنائية الأطوار التي يرسمها ابن خلدون لقيام الدولة وسقوطها

---

(٧١) المقدمة، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٦.

لا تدع مجالاً للشك في أن الخطاب السياسي الخلدوني لا يمتح مفرداته من معجم «الاستبداد والعنف» وحده، بل كذلك من معجم «الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية». ولكن ههنا قد يعترض ناقد العقل العربي بأن ابن خلدون يقدم «العنف» على «رقة الحاشية» بقدر ما يربط بالأول قيام الدولة، وبالثانية هرمها. وههنا نرانا مضطرين إلى أن نستحضر مرة أخرى واقعية ابن خلدون: فهو يحلل دولة الواقع ولا يشيد دولة المثال. ولا بد أن نستحضر ثانياً تمييزه بين الدولة والعمران. فالدولة طور من أطوار العمران، والعمران تعاقب من الدول[٧٣].

والحال أنه إذا كان «الاستبداد» أو «انفراد الحاكم» تقتضيه ضرورة قيام الدولة في طورها الأول، فإن الظلم، كما يقول عنوان فصل بكامله من «المقدمة»، «مؤذن بخراب العمران». والكل يتقدم في الاعتبار على الجزء. يقول النص الخلدوني: «إن الظلم مخرِّب للعمران، وإن عائده الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاص. ولا تنظر في ذلك إلى أن الاعتداء قد يوجد بالامصار العظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب. واعلم أن ذلك إنما جاء من قبيل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر. فلما كان المصر كبيراً وعمرانه كثيراً وأحواله متسعة بما لا ينحصر، كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيراً، لأن النقص إنما يقع بالتدريج، فإذا خفي بكثرة الاحوال واتساع الاعمال في المصر لم يظهر أثره إلا بعد حين. وقد تذهب تلك الدولة المعتدية من أصلها قبل خراب المصر وتجيء الدولة الأخرى فترفعه بجدّتها وتجبر النقص الذي كان خفياً فيه فلا يكاد يُشعَر به، إلا أن ذلك في الأقل النادر. والمراد من هذا أن حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بد منه لما قدمناه، ووباله عائد على الدول. ولا تحسبنا الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع، فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظَلَمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، ونصّاب الاملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة

---

(٧٣) لا ننسَ أن مفهوم ابن خلدون للدولة لا يتطابق ومفهومنا الحديث تطابقاً تاماً. فالدولة عنده هي على العموم «الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية ما». فهي «حكم أسرة معينة منذ استلامها الحكم إلى يوم خروجه منها: الدولة العباسية، الدولة الأموية، الموحدية، الخ». أو هي «مدة حكم شخص واحد من أشخاص الدولة، مثل دولة المأمون، دولة معاوية، دولة عبد المؤمن، الخ» (العصبية والدولة، ص ٤٤٧).

بخراب العمران الذي هو مادتها. . . واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري»(٧٤).

● ويتضامن مع هذا التصور للظلم كعامل خراب للعمران مفهوم «اخلاق السياسة» أو «الفضائل السياسية»، وهو مفهوم يندرج بجملة مصطلحاته في معجم نقيضي لمعجم «الاستبداد والعنف» الذي يأسر فيه ناقد العقل العربي الخطاب السياسي الخلدوني و«الخطاب السياسي العربي عموماً». يقول النص الخلدوني: «لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه. وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب. والمُلك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنهما للإنسان خاصة لا للحيوان. فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك. . . فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم. وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع وأحكام البشر. . . فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خِلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق. . . فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية. فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم من الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو من الزلات والاحتمال من غير القادر والقِرى للضيوف وحمل الكل وكسب المعدم والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها. . . والحياء من الاكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في احوالهم والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك، علمنا أن هذه خُلُق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب

(٧٤) المقدمة، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

لعصبيتهم... فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك... وبالعكس من ذلك، إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتُفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم»[٧٥].

● والواقع أن المسألة ليست مسألة ألفاظ فحسب، بل مسألة مضمون في التحليل الأخير. ومن وجهة نظر مضمونية، فإن العقد الاجتماعي الخلدوني أبعد ما يكون قابلية عن الوصف بأنه عقد «استبداد وعنف». فنظرية صاحب «المقدمة» في العمران تقوم على فكرة ضرورة الاجتماع للإنسان، وضرورة الملك للاجتماع، وضرورة العنف للملك. وضمن هذا التسلسل فإن العنف يكفّ عن أن يكون معطى مسبقاً وثابتاً دائماً من ثوابت «العقلية العربية» بفهم الجابري للعقلية من حيث هي «حالة ذهنية فطرية قارة» ليصير مجرد لولب في آلية العمران البشري. لولب مركزي بكل تأكيد، ولكنه مجرد لولب يتحدد بغائية الآلية بجملتها، ولا يحدد جملة غائية الآلية. وبديهي أنه أبعد ما يكون عنا أن نوهم بأن ابن خلدون هو طوباوي مبكر من طوباويي «اللاعنف». فابن خلدون «الواقعي» ما كان له أن يجهل علاقة العنف بالسلطة وضرورتهما معاً للعمران البشري. وكل ما هنالك ـ وتلك هي سمة واقعيته ـ أنه بنى عقده الاجتماعي في نقطة انطلاقه بالذات على ضرب من مقايضة عقلانية: مقايضة عنف أكثر بعنف أقل، عنف أعم بعنف أخص، عنف فوضوي بعنف منظم، وعنف عسفي بعنف شرعي. وهو بذلك يقترب من الفهم الحديث و«الديموقراطي» للعنف من حيث هو حكر للدولة دون الأفراد، ومنظّمة ممارسته بالقانون، وفي إطار من الحساسية العامة («خُلُق» السياسة عند ابن خلدون) التي تستبعد اللجوء إليه إلا كحل أخير وبأقل مقدار ممكن. يقول النص الخلدوني: «الملك منصب طبيعي للإنسان لأنّا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومدّ كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعضهم ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة،

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم، ولا بد في ذلك من العصبية... وليس الملك لكل عصبية، **وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة.** وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. فمن قصَّرت به عصبيته عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته... ومن قصرت به عصبيته أيضاً عن الاستعلاء على جميع العصبيات والضرب على سائر الأيدي وكان فوقه حكم غيره، فهو أيضاً ملك ناقص لم تتم حقيقته»[٧٦].

● لئن نكن سوّدنا العبارة التي سوّدناها في النص أعلاه فتذكرة منا بأن ناقد العقل العربي كان حدّ **السياسة** في الخطاب الخلدوني بأنها فقط «الوسيلة التي تمكّن من **استعباد الرعية وجباية الأموال**». وهذا التعريف الميتور، أو «الناقص» بلغة النص الخلدوني أعلاه، هو بحد ذاته مذهل، ولا نجد ما ننعته به سوى ما نعت به فقهاؤنا القدامى حيلة من قرأ آية «لا تقربوا الصلاة...» وتوقف[٧٧]. ولكن الأدعى إلى الذهول بعد جزم الجابري في نصه بأنه «مع الحضور المكثف لمفاهيم العنف وعباراته في الخطاب الخلدوني تغيب **بصورة تامة** المفاهيم التي تقابلها وتضادها، أعني المفاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي المدني مثل مفاهيم: الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون...». وأما فيما يتعلق بجدول الحضور والغياب **لألفاظ** العنف وأضدادها في الخطاب الخلدوني، فقد رأينا نماذج منها[٧٨]. وأما فيما يتعلق بجدول حضور وغياب **المفاهيم** فإن

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٧٧) يمارس الجابري ضرباً آخر من القراءة الموقوفة عندما يحدّ السياسة في الخطاب الخلدوني بأنها«استعباد الناس» بدون أن ينبه إلى أن لفظ «الاستعباد» في هذا النص لا يشير إلى معنى «الاسترقاق» الذي صار له في الأزمنة الحديثة. فاستعباد الناس في النص الخلدوني يعني استتباعهم واستربابهم. وقد جاء في «لسان العرب»: «العبد: الانسان، حراً كان أو رقيقاً، يذهب بذلك إلى أنه مربوب لباريه». وفي اللغات السامية: عَبَد تعني خَلَق. وفي القرآن أيضاً صفة للرسول: ﴿سبحان الذين أسرى بعبده ليلاً﴾ أو ﴿الحمد لله، الذي أنزل على عبده الكتاب﴾. وفي «لسان العرب» أيضاً: «تعبد الله العبد بالطاعة، أي استعبده».

(٧٨) وهوذا نموذج آخر: «السلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى الملكة، وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة=

أصول المنهجية التاريخية تعلمنا أنه من **اللاعقل** أن نطلب تطابقاً في المفاهيم بين عقليتين حضاريتين متباينتين، حتى وإن لم تكونا متضادتين. والفضاء الثقافي الذي ينتمي إليه ابن خلدون مغاير لذاك الذي ينتمي إليه ثوقوديدس على سبيل المثال. فلا هذا يعيبه ألا يكون عرف مصطلحات «العصبية» أو «السلطنة» أو «الخلافة»، ولا ذاك يلزمه أن يبني خطابه السياسي على مصطلحات «الديموقراطية» و«المونارکية» و«الاوليغاركية». ومع ذلك فإن ما بين الفضائين، على تمايزهما، اتصالية لا انقطاعية، ولا على الأخص ضدية، كما لا يفتأ يدخل في أذهاننا ناقد العقل العربي بكل الوسائل التي لا يتفق لها على الدوام أن تكون مشروعة ابستمولوجياً أو صادقة تاريخياً أو صحيحة كمادة معرفية على نحو ما رأينا تكراراً. ونحن لا نقول ذلك لكي نبرر عدم استخدام ابن خلدون لـ «مفاهيم الخطاب السياسي المدني». فلو أن الجابري ظل يقرأ الخطاب الخلدوني في مشروعه لـ «**نقد العقل العربي**» بالروح الاستقرائية عينها التي كان قرأه بها في أطروحته عن «**العصبية والدولة**» لما كان غفل عن أن الخطاب الخلدوني لا «يقطع» مع الخطاب السياسي المدني، بل يغرف من معين مفاهيمه على سعة. ولقد كنا وجدنا النص الخلدوني يتحدث عن «**الحق**» و«**حقوق الناس**». كما وجدناه يتحدث عن «**السياسة**» و«**قواعد السياسة**» و«**الفضائل السياسية**» و«**السياسة المدنية**». ولقد تحدث أيضاً عن «**طبائع العمران**»، بمعنى نواميســـه، وهو معنى يقترب بعض الشيء من «القانون الاجتماعي» بالمعنى السوسيولوجي الحديث للكلمة. وأما الزعم بأن الخطاب السياسي الخلدوني لم يعرف مفهوم «**القانون**» ولم يتعامل مع «فكرة القانون» التي «ركز عليها أرسطو المعروف بواقعيته كتاباته السياسية» إذ أرتأى أن «أرشد الحكام لا يمكنه أن يستغني عن القانون لأن في القانون صفة موضوعية وطابعاً مجرداً لا يمكن توافره لأي إنسان

= بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه. فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وإهلاكاً لهم. ويعود حسن الملكة إلى الرفق، فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتمديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله لذلك، فتفسد الدولة ويخرَب السياج، وإن أدام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية... وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب. وأما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم. فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك. وأما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم، وهي أصل كبير من التحبب إلى الرعية»(المقدمة، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩)

مهما يكن فاضلاً»[٧٩]، فيكذبه قول صاحب «المقدمة» بعبارة لا تحتمل التباساً: «لما كانت حقيقة المُلك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم كحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته... فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلّمها الكافة ينقادون إلى أحكامها... وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولم يتم استيلاؤها... فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة»[٨٠]. بيد أن الافتئات الأكبر على الخطاب السياسي الخلدوني يتمثل في الادعاء بأن من جملة مفاهيم «الادبيات السياسية اليونانية» التي تغيب عنه «بصورة تامة» مفهوم «العدل». والحال أن المرء ليعجب كيف يمكن للحظة واحدة التصور ـ وكم بالأحرى الجزم والقطع بمنتهى الدغمائية ـ بأن العدل، ذلك المفهوم القرآني المركزي، يمكن أن يغيب عن خطاب في السياسة لذلك المتفقه الكبير في أصول الدين الذي كانه ابن خلدون؟ بل ماذا يبقى أصلاً من الخطاب السياسي الإسلامي عموماً إذا جُرّد من مفهوم العدل الذي جعله الإسلام «أساس الملك»؟ وهل كان لابن خلدون، وهو يضع نظرية في قواعد الحكم وطبائع الملك، أن يسهى للحظة واحدة عن الإلزام الذي تضمنته الآية الثامنة والخمسون من سورة النساء: «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»؟ والواقع أن العدل ـ ونقيضه الظلم ـ هو واحد من المفاهيم المفاتيح، ولفظه يتردد على مدى المئات من الصفحات من القسم الأول من «المقدمة» بتواتر يستعصي على الحصر والاحصاء. فالعدل قوام العالم، وهو في دائرة الحكمة السياسية، التي تترابط مفاهيمها بعضها ببعض وترتد «أعجازها إلى صدورها» في دورة مغلقة، نقطة الإنطلاق ونقطة الوصول. فكما ينقل ابن خلدون عن المسعودي عن بهرام بن بهرام: «لا قوام للشريعة إلا بالمُلك، ولا عز للمُلك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة. ولا سبيل إلى العمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب وجعل له قيّماً هو المَلِك». أو كما

---

(٧٩) التراث والحداثة، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٨٠) المقدمة، ص ٢١٠.

ينقل ابن خلدون أيضاً عن أرسطو «في الكتاب المنسوب [له] في السياسة»: «العالم بستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به السُنَّة، السنّة سياسة يسوسها المَلِك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم»[٨١]. وحتى نخرج بسرعة من هذه الدائرة المغلقة فلنقل إن ذلك الفقيه المحافظ والمفكر السياسي الواقعي الذي كانه صاحب «المقدمة» ما أباح ضرباً من الخروج السياسي إلا في حالة واحدة: في حال الحجر على الإمام الشرعي من قبل بعض أعوانه «من غير عصيان ولا مُشاقّة»: فعندئذ «يُنقل النظر في حال هذا المستولي. فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة جاز قراره، وإلا استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك»[٨٢].

● إن ما يقدمه الجابري عن الخطاب الخلدوني ليس قراءة يونانية ضدية فحسب، بل كذلك ـ وهذا أدهى ـ قراءة **مانوية**. فكل السلبيات مردودة إليه، وكل الإيجابيات مناطة بضده الذي هو الخطاب السياسي اليوناني. فهو خطاب عنفي وإستبدادي، بينما الخطاب اليوناني حرّي وديموقراطي. ذاك خطاب معجم، لا مفهومي، «عباراتي» إن جاز التعبير، وهذا خطاب معرب، علمي، متوتر بـ «المفاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي المدني مثل مفاهيم: الحقوق، الواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون...». الأول ينظر إلى الوراء و«يستعيد مفاهيم وعبارات الخطاب العربي القديم حول أيام العرب وحروبهم وغزواتهم». والثاني يستبق المستقبل ويرسم، إنطلاقاً من النموذج الواقعي لديموقراطية أثينا، معالم الديموقراطية كما سيستعيدها «الغرب في الأزمنة الحديثة»، ويعيِّن بسبق لا يقل عن ألفي سنة «معظم المثل العليا السياسية الحديثة كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون [التي] بدأت، أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها بتأمل فلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة التي كانت تحت ناظرهم»[٨٣]. ويصرف النظر عن مدى الاستمرارية الفعلية أو المفترضة بين الخطاب السياسي المدني الحديث وبين الخطاب السياسي اليوناني، وبالتالي بين الديموقراطية الحديثة

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٨٣) التراث والحداثة، ص ٢٢٨ و٢٣٢. والشاهد الأخير يقبسه الجابري، بتصريحه، من كتاب جورج ساباين «تطور الفكر السياسي».

والديموقراطية الاثينية، فإن ما يستوقف الانتباه هنا هو التوظيف الايديولوجي لجدول حضور المفاهيم وغيابها بالمزايدة لصالح الخطاب اليوناني، وبالمناقصة على حساب الخطاب الخلدوني وعلى حساب «الخطاب السياسي العربي عموماً». وقد كنا رأينا للتو كيف جرى، بشطبة قلم، تغييب مفهوم العدل من الخطاب الخلدوني، رغم حضوره المركزي فيه، وها نحن نرى كيف تعزى، بجرة قلم أيضاً، أهم مفاهيم الحداثة السياسية، «كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون»، إلى الخطاب السياسي اليوناني القديم. وأما فيما يتعلق بـ «الدستورية» و«احترام القانون»، فستكون لنا إلى ذلك عودة. ولكن لنتوقف هنا عند مفهوم الحرية اليوناني لنرى كم هو في حقيقته غير حديث وغير ديموقراطي، وكيف يتم تمريره على القارىء بكامل حمولته الايديولوجية الحداثوية عن طريق الخلط الساذج ـ تاريخياً ومعرفياً ـ بين لفظ الحرية بمفهومها الحديث ولفظ الحرية بمفهومها اليوناني. فخلافاً لما يوحي به نص الجابري، فإن الحرية بمفهومها اليوناني ليست نقيضاً للاستبداد أو للطغيان. وبقدر ما تتحدد الأشياء بأضدادها ـ وعلى هذا الأساس يشيد الجابري عمارته الابستمولوجية كما رأينا ـ فإن الحرية بمفهومها اليوناني تنجلي بكامل معناها متى علمنا أنها نقيض للعبودية. فهي لا تعني بحال من الاحوال القدرة على الفعل وعلى الاختيار بلا إكراه كما تفترض الحرية الحديثة، كما لا تعني حرية الفرد في التقرير ضداً على عسف الدولة كما تفترض الحرية الليبرالية، وإنما المدلول الوحيد للحرية اليونانية هو أن يكون المرء ملك نفسه، لا ملك غيره شأن الرقيق، وأن يعيش بالتالي حياته وفق إرادته لا بعكسها شأن الرقيق أيضاً. وذلك هو أصلاً المعنى الاشتقاقي لكلمة «الحرية» باليونانية Éleuthéria: التبعية للذات لا للغير. وهذا المعنى، الذي يضادّ العبودية، يفترضها ولا ينفيها. وذلك هو موضع افتراقه مع الحرية الحديثة، كما ذلك هو موضع التقائه مع مفهوم الحرية في جميع المجتمعات القديمة والوسيطة التي عرفت أشكالاً متباينة في جذريتها من العبودية. وما دمنا بصدد مضاربة على العقل العربي، ممثلاً هذه المرة بخطابه السياسي، فلنحدد بأن هذا المفهوم اليوناني للحرية كنقيض للعبودية هو عينه الذي يمكن استقراؤه من المعارضة التي يقيمها النص القرآني بين الحر والعبد في الآية ١٧٨ من سورة البقرة: «الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى»، وهو عينه أيضاً الذي يمكن استقراؤه من قولة عمر بن الخطاب المشهورة: «متى استعبدتّم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» (وهي قولة ـ خلافاً للتأويل الحديث والساذج تاريخياً ـ لا تحرِّم الرق، بل تحرِّم استرقاق الأحرار).

• إن جدول الحضور والغياب كما يداوره نص الجابري يفصح مرة أخرى هنا عن مانويته. فبعد أن نفى من الخطاب الخلدوني مفهومي العدل والحرية ليستحضرهما في الخطاب السياسي اليوناني، نراه يغيِّب تماماً لصالح هذا الخطاب المفهوم النقيض للحرية، الذي هو العبودية. والحال أنه إن يكن من مفهوم استضرى الخطاب السياسي اليوناني في تأسيسه نظرياً بكل القوة «البرهانية» اللازمة فهو مفهوم **العبودية**. وربما كان أطول استدلال في نوعه أجراه أرسطو قط هو ذاك الذي بسطه في الكتاب الأول من«**السياسة**»، والذي عرض فيه نظرية العبودية وضرورتها وطابعها **الطبيعي**. فالاجتماع البشري لا بد له من أدوات. ومن الأدوات ما هو جامد وما هو حي. والعبد أداة حية. وبالتالي موضوع للملكية. فمن طبيعة العبد ألا يكون ملك نفسه، بل زلة غيره. والعبد بالتعريف هو من يمكن أن يملكه غيره، ومَن من صالحه أن يكون مملوكاً لغيره. ذلك أن منزلة العبد بين منزلتين: **فهو ليس حيواناً** لأنه ليس محروماً كسائر الحيوانات من كل عقل. ولكنه ليس كذلك **انساناً**، لأن عقله لا يعود إليه، بل إلى سيده الذي يملكه. فالعبد جزء من سيده، جزء حي من جسمه، ولكنه جزء مفارق، وبالتالي لا يحوز العقل إلا بقدر ما يتلقاه ممن يحوز العقل والعلم معاً. وعلم السيد هو معرفة استخدام العبد. وهو على كل حال علم غير جليل. فليس على السيد سوى أن يعرف كيف يأمر بما يُفترض بالعبد أنه يعرف كيف يفعله. ومن يريد من السادة أن «يتفرغ للسياسة أو للفلسفة فليس عليه إلا أن يربأ بنفسه عن شاغل إمرة العبيد ليترك هذا الشرف لوكيل أعماله»[٨٤].

• في نقلة مباغتة من تكتيك التغييب والاحضار إلى تكتيك **التقديم** [بمعنى التعتيق] و**التحديث** يضيف نص الجابري قائلاً: «إذا كانت الوحدة الأساسية في دولة العصبية [الخلدونية] هي العشيرة، فإنها في دولة المدينة اليونانية هي

---

(٨٤) أرسطو: السياسة Politique، ك ١، ٢٥٢ أ ـ ١٢٥٥ ب، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة جان اوبونيه، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦٨، م ١، ص ١٣ ـ ٢٣. وبالمناسبة، إن أرسطو الذي يؤكد أن الطبيعة هي التي شاءت أن يكون ثمة بشر هم بالطبيعة عبيد لا ينكر أنه يحتمل أن يقع لأنبل البشر الذين هم اليونان أن يستعبدوا وأن يباعوا في سوق النخاسة بيع العبيد في حال وقوعهم أسرى في الحروب. وهذا لا ينفي نظرية العبودية، بل يستلزم فقط التمييز بين شكل مطلق من العبودية وشكل نسبي، بين عبودية بالطبيعة وعبودية بالعرض. والفارق بين اليونان والبرابرة أن الأوائل لا يُستعبدون إلاّ بالعرض، بينما البرابرة هم بطبيعتهم وعلى الدوام عبيد (١٢٥٥ أ).

«المواطن». والمواطنة، في الذهنية اليونانية، تعني العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي والمساهمة ـ . في تسيير الشؤون العامة». ولسنا هنا في معرض الدفاع عن ابن خلدون ولا بيان أن الجديد الذي أتى به غير قابل لـ «**التجهيل**»، أي للرد إلى «الخطاب العربي القديم حول أيام العرب وحروبهم وغزواتهم». وحسبنا الإشارة هنا إلى أن الفكر الخلدوني، بالجديد الذي أتى به، بما في ذلك فكرة العصبية وإنحلالها، هو في المحصلة الأخيرة من نتاج **انحطاط تاريخي** بالمعنى العميق للكلمة. فلولا دخول الحضارة العربية الاسلامية بجناحيها المشرقي والمغربي في طور أفول لكان استحال على صاحب «**المقدمة**» أن يستقرىء «طبائع العمران». أضف إلى ذلك أن الفكر الخلدوني فكر **قَطَع مع البداوة لصالح الحضارة**، وهذا إلى درجة التجرؤ ـ ربما لأول مرة منذ انحسار مد الشعوبية ـ على ممارسة النقد الانتروبولوجي للعرب لصالح العجم، وهو ما يضعه على طرفي نقيض مع فكر الجاحظ الذي كانت إشكاليته **بيانية لا عمرانية**، فانتصر للعرب ولعروبة لسانهم على العجم وعجمة بيانهم[٨٥]. ولكن ما دمنا بصدد تحليل «الذهنية اليونانية»، فإن محاولة «تحديث» القديم اليوناني ـ لا «تقديم» الجديد الخلدوني ـ هي التي تستأثر باهتمامنا، ولا سيما أنها تقدم لنا نموذجاً ناجزاً على **المنهجية الإسقاطية اللاتاريخية** التي لا تتردد، بقلم الجابري كما بقلم سباين، على تجسير هوة عشرين قرناً بقفزة سحرية تربط، بدون أية مسؤولية نقدية، ما بين «المواطنة» اليونانية والمواطنة الحديثة. وقد يكون لزاماً علينا هنا أن نبدأ بتبديد **سوء تفاهم** ناجم عن **سوء ترجمة**. فالمواطنة، وهي من مولّدات معجم عصر النهضة، ترجمة لكلمة Citoyenneté الفرنسية. والحال أن هذه الكلمة مشتقة بالفرنسية، لا من الوطن، بل من المدينة Cité. ولو كانت تجوز الترجمة الحرفية لكان ينبغي ترجمتها بـ «الممادنة».

---

(٨٥) قارن على سبيل المثال بين النص المشهور من «البيان والتبيين» (وهو نص يستشهد به الجابري وستكون لنا إليه عودة) الذي يزري فيه الجاحظ على الهنود والفرس واليونان لأن كل ما لهم من كلام «فإنما هو عن طول فكرة. . وعن مشاورة ومعاونة» وعن طول رجوع إلى «معانٍ مدونة وكتب مجلدة. . . وفلسفة وصناعة منطق» [بينما «كان صاحب المنطق نفسه بكيء اللسان غير موصوف بالبيان»]، ويشيد بـ «الأعراب الخلّص» لأنهم «معدن الفصاحة التامة» ولأن «كل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام»، وبين النص الذي يزري فيه صاحب «المقدمة» على العرب لأنهم «أبعد الناس عن الصنائع وأعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري» ويشيد بـ «العجم من أهل المشرق وأمم النصرانية» لأنهم «أعرق في العمران الحضري» و«أقوم الناس» على «ما يدعو إليه من الصنائع».

ولا شك أن تقاليد القرون الوسطى في أوروبا، كما تقاليد التنظيم السياسي في المدن اليونانية القديمة، هي التي أباحت هذا المزج بين فكرة المدينة وفكرة الدولة. وبما أن التقاليد السياسية للحضارة العربية الاسلامية لم تعرف، إلا فيما ندر للغاية، ظاهرة المدينة/ الدولة، فإن المترجم النهضوي كان على سداد تام إذ آثر «المواطنة» على «الممادنة». ولكن بالرجوع تحديداً إلى التجربة السياسية اليونانية القديمة، هل يجوز أن نسقط المعنى الذي بات لمفهوم المواطنة في الأزمنة الحديثة على المدلول الذي كان **للممادنة** Politeia (نسبة إلى المدينة/ الدولة Polis) في العصر الكلاسيكي اليوناني الممتد ما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد؟ إن المدينة اليونانية هي أبعد ما تكون عن مفهوم الوطن. وبحسب تحليل كبير مؤرخي **«الديموقراطية الاثينية»**، فإن المدينة اليونانية كانت تتوافر على عنصرين فقط من العناصر الثلاثة المقوِّمة للدولة بالمعنى الحديث للكلمة: الشعب والنظام السياسي، ولكن بدون الأرض[٨٦]. ولقد ترتبت على ذلك نتيجة خطيرة: فعدم ارتباط المدينة اليونانية بالمكان، بأرض بعينها، قد أسقط سلفاً فكرة المواطنة وحقوقها. وخلافاً لما يزعمه نص الجابري فإن المواطنة، بمعنى الممادنة، ما كانت تعني، في «الذهنية اليونانية»، «العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي». بل على العكس تماماً: ففي تلك الدولة التي بلا أرض التي كانتها المدينة اليونانية لم يكن من يقيم على أرض المدينة هو من يتمتع حكماً بحقوق الممادنة، حتى لو كان من مواليدها أباً عن جد. فالممادنة كانت تقوم على حق الدم، لا حق الأرض. والمدينة كانت مدينة عشيرة المدينة، لا مدينة سكانها. وتماماً كما في حال القبيلة التي يمكنها أن تغير مكان إقامتها وتحتفظ بعصبيتها، كذلك فإن حقوق الممادنة كانت تعود حصراً إلى العشيرة أو مجموعة العشائر التي لها السيادة في المدينة أو كانت سباقة إلى تأسيسها. فالاثينيون، لا أثينا المكان والأرض، هم الذين يؤلفون الدولة الاثينية. وليس في هذه الدولة مواطنون، بل فقط اثينيون ينتسبون برابطة الدم إلى واحدة من القبائل العشر التي كانت تتألف منها مدينة اثينا. وكانت أنسابهم تقوم لهم، تماماً كما في النظام القبلي العربي، مقام الهوية. وكان اسم الاثيني، تماماً كعربي الجاهلية، ثلاثياً: اسمه واسم أبيه واسم قبيلته. وتماماً أيضاً كما في العصبية القبلية، فإن نظام الممادنة، القائم

---

(٨٦) مرغانس هانسن: **الديموقراطية الأثينية في عصر ديموستانس** **La démocratie athénienne à L'époque de Démosthène**، ترجمة سيرج بارديه، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٩٣، ص ٨٤.

على حق الدم، كان يجعل من المدينة اليونانية مدينة **مغلقة**، لا مفتوحة، ومسوَّرة، فضلاً عن أسوارها الخارجية التي من حجر، بأسوار داخلية من سلاسل الأنساب. وحتى مدينة اثينا، التي أصابت بين سائر المدن اليونانية أعظم التطور نتيجة انفتاحها على التجارة والامبريالية البحريتين، ستجد في شخص قائدها «الديموقراطي» بريكليس من يعيد إغلاقها على نحو محكم لن يتكرر مثيله إلا في دولة الأبارتيد في زمن الاستعمار الأبيض لافريقيا السوداء. وبالفعل، كان أول مرسوم أصدره بريكليس عندما تسلم السلطة عام ٤٥١ ق.م، هو قانون الممادنة الذي سحب الجنسية الاثينية من كل ممادن غير مولود من أب وأم اثينيين. ومن جراء هذا المرسوم أسقطت الحقوق السياسية والمدنية عن آلاف من الاثينيين، وتقلص عدد المواطنين ـ الممادنين من ستين ألفاً إلى عشرين ألفاً، بل إلى ١٤٠٤٠ اثينياً «قحاً» بحسب تقدير فلوطرخس الذي يضيف أن ما لا يقل عن خمسة آلاف اثيني بيعوا «بيع العبيد لثبوت نغولتهم»(٨٧). ومع هذا «الإصلاح البريكليسي»، بحسب تعبير مؤرخ «**الديموقراطية الاثينية**»، «تعمقت الهوة بين المواطنين وغير المواطنين، وغدا جسم المواطنين هيئة مغلقة غير قابلة للنمو»(٨٨). ولا شك أن «المواطنة» تعني بمفهومها الدارج حالياً «العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي»، ولكن في حالة «الممادنة الاثينية» فإن أكثر ما كانت تمجّه «الذهنية اليونانية» وتستكرهه هو المشاركة في عضوية المدينة نفسها. ولئن كان نص الجابري يعيِّر دولة العصبية الخلدونية بأن مردها إلى «العشيرة» كوحدة أساسية، بينما مرد دولة المدينة اليونانية إلى «المواطن»، فربما كان قلب المعايرة أكثر مشاكلة للواقع التاريخي: فالعصبية مفهوم «واقعي» استقرأه ابن خلدون من مسلسل قيام الدول وسقوطها، ولم يتحول قط بين يديه، نظير مفهوم «المواطنة» اليونانية بين يدي ناقده، إلى مفهوم إيديولوجي مؤمثل. وصحيح بعد هذا أن دولة العصبية الخلدونية تبدأ بـ «العشيرة»، ولكنها لا تتوقف عندها: فقوام الدراما العمرانية عند صاحب «المقدمة» هو أيلولة العصبية إلى انحلال طرداً مع حلول الحضارة محل البداوة. أما الممادنة الاثينية فتبدأ بالعشيرة وتنتهي عندها. وبدلاً من أن تنفتح مع التطور فإنها تزداد انغلاقاً، وبدلاً من أن

---

(٨٧) أنظر «سيرة بريكليس» في: فلوطرخس: التراجم VIES، ك ٣، ف ٣٧، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة روبير فلاسليير واميل شامبري، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٩٠، م ٣، ص ٥٨.

(٨٨) موغانس هانسن: **الديموقراطية الأثينية في عصر ديموستانس**، مصد آنف الذكر، ص ٦٣.

يتراخى خناقها طرداً مع توسع المدينة، فإنها تؤثر أن تخنق المدينة حتى لا تؤول هي إلى انحلال. ففي حوليات الحرب البلوبونيزية في القرن الخامس ق.م كما يرويها ثوقوديدس، أن عشرين ألفاً من عبيد أثينا انضموا إلى قوات العدو الأسبرطي عندما اقترب من أسوارها، كما أن السلطات الاثينية في القرن الرابع ق.م وعدت الأرقاء والاجانب في اثينا ـ وكان تعدادهم بمئات الآلاف ـ بمنحهم الحرية وحقوق المادنة إذا قاتلوا دفاعاً عن المدينة في حال غزو المقدونيين لها. ولكن لما جاء خبر يفيد بأن المقدونيين عدلوا عن خطتهم عدلت السلطات الأثينية بدورها عن وعدها، فسهلت بذلك سقوط المدينة لاحقاً في يدي الاسكندر.

● لنأتِ الآن إلى «الديموقراطية الاثينية»، وحصراً إلى «الديموقراطية البريكلية» التي أوصلتها إلى «أرقى تطبيق لها». ما المعالم الفعلية، لا المؤمثلة في نص الجابري، لهذه «الديموقراطية»؟ إنها **أولاً** من طبيعة قبلية، أو لا تقبل التفسير على الأقل، كما يذهب إلى ذلك أحد كبار المغرمين بالحضارة اليونانية إلا بالإحالة إلى المستوى القبلي لتطور ـ أو نقص تطور ـ مدينة اثينا في القرن الخامس ق.م. يقول مؤرخ هذه الحضارة: «إن دور القبيلة في المدينة القديمة والكلاسيكية هام للغاية. فأعضاء القبيلة لا يوحدهم فقط احتفالهم بالشعائر العبادية المشتركة، بل على الأخص كان تقاسم الوظائف العامة، من سياسية وقضائية وعسكرية وضريبية، يتم في إطار القبيلة. وإنما في أثينا حصراً نلمس على خير نحو هذا التنظيم الداخلي للدولة»[(٨٩)]. ويضيف بدوره مؤرخ «الديموقراطية الاثينية»: «لقد كانت أثينا مجتمع أصناف لا مجتمع طبقات.. وكان الانتماء إلى جماعة بعينها هونمط الامتيازات الوراثية... وكان المادنون هم الذين يؤلفون الصنف الممتاز، وكان القانون يعطيهم احتكار الملكية العقارية والسلطة السياسية... وكان التسجيل في العشيرة هو ما يعين فعلاً المادنة التامة والمليئة»[(٩٠)]. وعلى أي حال، فإن الديموقراطية الاثينية تحمل في اسمها بالذات أصلها القبلي. فـ «ديموس» «Démos» باليونانية، مثلها مثل «شعب» بالعربية، كانت تعني قبيلة أو عشيرة قبل أن تعني شعباً[(٩١)]. وحقوق

---

(٨٩) فرنسوا شامو: الحضارة اليونانية في العصر الأثري والكلاسيكي La civilisation grecque à l'époque Archaïque et Classique، منشورات آرتو، باريس ١٩٨٣، ص ٢٥٢.

(٩٠) مرغانس هانسن، ص ١٢٦.

(٩١) جاء في «مختصر تفسير الامام الطبري» للآية ١٣ من سورة الحجرات: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾: «شعوباً تتناسبون أنساباً بعيدة، كقولك: أنا من ربيعة أو مضر، و«قبائل» متناسبين=

المادنة ما كانت تمتد إلى سائر اليونانيين كشعب، ولا حتى إلى سائر الاثينيين، بل حصراً إلى من هم متحدرون من آباء وأمهات وأجداد وجدات اثينيين، ومن هم مسجلون في واحدة من عشائر أثينا المعترف بها رسمياً. وكان الممادن، إذا ما طرد من عشيرته أو ثبت تدليسه في نسبه، خسر عضويته في المدينة وحقوقه السياسية والمدنية جميعاً. وكانت سجلات الممادنة تخضع لمراجعة عامة عشيرةً عشيرة، وكانت كل عشيرة تعاود الاقتراع على كل عضو من اعضائها فردياً، فمن لا يحظى بالغالبية يرقن قيده من السجلات ويباع بيع العبيد في مزاد علني. وبصفتها العشائرية هذه، فإن الديموقراطية الاثينية، **ثانياً**، ديموقراطية **مباشرة**، ولا تمت بصلة إلى الديموقراطية التمثيلية بالمعنى الحديث للكلمة، وهذا على الرغم من توكيد الجابري غير الممحّص نقدياً بأن ديموقراطية مدينة أثينا ودولتها هي عينها «تلك الديموقراطية التي استعادها الغرب في الأزمنة الحديثة». والواقع أنه وجدت في الغرب بالفعل نماذج من ديموقراطية مباشرة، ولكن في الأزمنة **الوسيطة** لا الحديثة. فالقبائل الجرمانية البدائية عرفت هي الأخرى أشكالاً من الديموقراطية المباشرة. كذلك فإن كانتونات سويسرا طبقت منذ العصر الوسيط أنماطاً من الديموقراطية المباشرة على صعيد التنظيم السياسي والمدني. وبحكم بدائيتها هذه، فإن الديموقراطية الأثينية ما كان لها أن تعرف تلك المضامين المتطورة من الديموقراطية الحديثة والمتمثلة بالتعددية وحق الاختلاف وجدل الأكثرية والأقلية ونظام الأحزاب السياسية وحقوق الأقليات وحقوق الشخص الإنساني. والواقع أن الديموقراطية الأثينية نفسها كانت، **ثالثاً**، وعلى عكس ما يفترضه اسم الديموقراطية بالذات، ديموقراطية **أقلوية**، أو «ديموقراطية ارستقراطية» على حد تعبير مؤلف «**الدولة اليونانية**» الذي يلاحظ أن «العلاقات العددية تظهر أن سيادة الممادنين كانت سيادة أقليةٍ ـ فضلاً عن أنها أقلية تنزع باستمرار إلى مزيد من التناقص... فالمدينة الديموقراطية احتفظت على الدوام بطابع ارستقراطي لا جدال فيه بانغلاقها الغيور دون سائر غير الممادنين، إلى حد يمكن معه اعتبارها نوعاً من ارستقراطية موسعة»[٩٢]. وبالفعل، فحق الممادنة ما كان يتمتع به سوى الذكور الراشدين من «مواطني» أثينا دون نسائها، ودون المقيمين

= تناسباً أقرب من الشعوب، كتميم من مضر، وبكر من ربيعة (مطبعة الشروق، بيروت ١٩٨١، ص ٥٨٨).

(٩٢) فكتور اهرنبرغ: الدولة اليونانية L'état grec، ترجمه عن الألمانية كلير بيكانيه روس، منشورات فرانسوا ماسبيرو، باريس ١٩٨٢، ص ٧٦ و٩٤.

فيها من سائر اليونانيين أو الأجانب، ودون الأرقاء. والحال أن تعداد المـادنين في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م، أي في «عصر بريكليس الذهبي»، ما كان يمثل سوى عُشْر تعداد سائر السكان الاثينيين. أما في القرن الرابع ق.م، فإن المصادر القديمة المتاحة تجمع على أن تعداد الأثينيين الذكور الذين كانوا يتمتعون بحق المادنة لم يتعدَّ، بموجب الإحصاء الرسمي الذي جرى في عهد الطاغية الفيلسوف دامتريوس الفاليري، ٢١٠٠٠ أثينياً، مقابل ١٠٠٠٠ من المقيمين Météques، و٤٠٠٠٠٠ من الارقاء[٩٣].

وإذا أضفنا إلى هذه الأرقام نساء المادنين والمقيمين الراشدات، فإن نسبة ممارسي الديموقراطية الأثينية إلى غير ممارسيها تتدنى إلى واحد من عشرين. وإزاء واقع كهذا فإن «الديموقراطية الأبارتيدية» نفسها تبدو أقل عنصرية من «الديموقراطية الأثينية». فنسبة البيض المتمتعين بحقوق المواطنة في أفريقيا الجنوبية إلى السود والخلاسيين المحرومين منها ما كانت تتدنى، قبل إلغاء التمييز العنصري، إلى أقل من واحد إلى خمسة. والواقع أن كلمة «ديموقراطية» بالذات تبدو في غير محلها بالنسبة إلى ذلك المجتمع العبودي الذي كانت تمثله أثينا ودولتها في القرنين الخامس والرابع ق.م. وإذا كان غنى المعجم اللغوي لحضارة من الحضارات بالمترادفات الدالة على معنى واحد ينمّ عن هوية هذه الحضارة، فليس من قبيل الصدفة أن يفيدنا مؤرخ «الديموقراطية الأثينية» أن «لدى اليونانيين من الألفاظ الدالة على العبيد بقدر ما لدى العرب من الألفاظ الدالة على البعير»[٩٤]. ومؤرخ الحضارة اليونانية القديمة هو من يجد نفسه مضطراً عند الحديث عن «الديموقراطية» الأثينية، لا إلى وضعها بين مزدوجين فحسب، بل إلى الاعلان كذلك عن أنها «وهم»[٩٥]

ولا يتردد مؤرخ آخر للحضارة اليونانية في الكلام على «عنصرية جذرية غير قابلة للاجتثاث» وعن «دودة العبودية» التي أكلت من الداخل ثمرة الحضارة والديموقراطية اليونانيتين: فأثينا البريكلية كانت «مجتمعاً عبودياً... والمجتمع

---

(٩٣) أورد هذه الأرقام أثينايوس النوقراطي في كتابه «وليمة السفسطائيين». راجع النص في ايفون غارلان: **الأرقاء في اليونان القديمة** Les esclaves en Grèce antique منشورات فرانسوا ماسبيرو، باريس ١٩٨٢، ص ٦٨.

(٩٤) موغانس هانسن، ص ١٥٠.

(٩٥) فرانسوا شامو: **الحضارة اليونانية الأثرية والكلاسيكية**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٥٥.

العبودي ما كان له أن ينتج ديموقراطية حقيقية، بل فقط طغياناً يسود على شعب من الأرقاء، بالاسم أو بالفعل»[٩٦]. وبالفعل، إن «الديموقراطية» الأثينية تقدم نموذجاً منقطع النظير في التاريخ لديموقراطية لا يمكن وصفها، رابعاً، إلا بأنها مأجورة. فكما أن الديموقراطية الحديثة تجد تلخيصها في الشعار القائل: «للشخص الواحد صوت واحد»، كذلك فإن «الديموقراطية» الأثينية يمكن أن يلخصها شعار: «للصوت الواحد ميستوس واحد». والميستوس هو في الأساس الأجر اليومي الذي يجرى للجندي أو العامل المياوم. ولكنه صار مرادفاً للأجر اليومي المماثل الذي يدفع لكل مادن أثيني يدلي بصوته في جلسة لمحكمة الشعب أو لمجلس الخمسمئة أو للجمعية العامة. وكان قضاة المحكمة والمحلفون، الذين يتراوح نصابهم حسب الحالات ما بين ٥٠٠ و١٥٠٠ عضو يتقاضون عن الجلسة الواحدة في اليوم ما لا يقل عن نصف درهم (ثلاثة أوبولات). وكان أعضاء مجلس الخمسمئة الذي يضم خمسين ممادناً عن كل قبيلة من قبائل أثينا العشر يتقاضون ٥ أوبولات للشخص الواحد في اليوم الواحد. أما الجمعية العامة فكان نصابها الانتخابي لا يجوز أن يقل عن ٦٠٠٠ ممادن في كل جلسة، وكان كل من يحضر الجلسة ويدلي بصوته يتقاضى ما بين درهم ودرهم ونصف، أي ما بين ستة أوبولات وتسعة أوبولات. وبريكليس هو أول من استن سنة دفع الميستوس. ومن قبل كان الممادنون يساقون سوقاً إلى حضور جلسات الجمعية العامة التي نادراً ما كان يكتمل نصابها. وحؤولاً دون هربهم كان مدخل مكان الاجتماع المسوَّر في الساحة العامة يسد بحبل مطلي بالزنجفر الأحمر. وعلى ما يروي ارسطوفانس في مسرحية «مجلس النساء» فإن هذا الحبل نفسه صار يستعمل، بعد إقرار دفع الميستوس، لمنع الجمهور المتقاطر من الدخول بعد اكتمال النصاب. ولا يتردد خطيب وسياسي أثيني لامع مثل دامادس في وصف الميستوس بأنه «إسمنت الديموقراطية». وكان مجلس الخمسمئة يجتمع ٢٥٠ مرة في السنة، ومحكمة الشعب تنعقد ٢٠٠ مرة في السنة، والجمعية العامة ٤٠ مرة. وإذا علمنا أن نصف درهم (ثلاثة أوبولات) كان يكفي لمعاش أسرة متواضعة، فلنا أن ندرك لماذا اتهم بريكليس من قبل خصومه، كما من قبل

---

(٩٦) اندريه بونار: **الحضارة اليونانية**، م١، «من الألياذة إلى البارثنون»، مصدر آنف الذكر، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١. والعجيب أنه بالإحالة إلى هذا المجتمع القبلي ذي نمط الانتاج العبودي يبيح الجابري لنفسه أن يقول لنا في نصه بأن من جملة «المفاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي المدني... والسائدة في الأدبيات السياسية اليونانية» مفهوم «الفرد» ومفهوم «الشخص».

المؤرخين السياسيين، بأنه «عوَّد الشعب عادات سيئة، وجعله مبذراً، ومحباً للمتعة، بعد أن كان قنوعاً ومكداً»[٩٧]. وكأن الميستوس لم يكن كافياً لإرضاء الممادنين، فصار يدفع لهم في أيام الأعياد ـ وقد كاثر منها بريكليس كما رأينا ـ تعويض إضافي يعرف باسم «تيوريكا» (مال النظارة) لحضور حفلات المسرح والألعاب العامة والمشاركة في العروض العسكرية. ولقد كانت النتيجة المباشرة لأجارة «الديموقراطية» هذه «الاستقالة السياسية للشعب»[٩٨] الذي ما عاد يُعنى بالشؤون العامة للمدينة/ الدولة إلا بقدر ما تدر عليه دخلاً. والنتيجة الأخرى هي الاستقالة الإنتاجية. فالجلسات كانت تدوم نصف نهار أو نهاراً بكامله. وكان الوصول إلى الساحة العامة من ضواحي أثينا ومزارعها التي تبعد عشرين كيلومتراً يستغرق نصف نهار أيضاً. وعلى هذا النحو فإن عموم المادنين الأثينيين قد تحولوا إلى طبقة من المرتزقة في الوقت الذي صار عبء الإنتاج في الورشات وفي الأراضي الزراعية يقع على عاتق النساء المحرومات من الحقوق السياسية وعلى عاتق الأرقاء[٩٩]. وهذا الانفصال بين السياسة والانتاج ما أتاح إمكانيته الطابع الذكوري والعبودي للديموقراطية الأثينية فحسب، بل كذلك ـ وهذا هو مَعْلمها الخامس ـ طابعها الأمبريالي. فكلفة الديموقراطية كانت باهظة، وما كانت تقل، حسب أكثر التقديرات تواضعاً، عن مئة أو مئة وعشرين مثقالاً من الفضة(علماً بأن زنة المثقال الواحد ٢٧ كيلوغراماً وقيمته تعادل ٦٠٠٠ درهم). ولولا هيمنة أثينا، غب انتصارها في الحرب الميدية، على عشرات من المدن اليونانية في الجزر وفي البر الآسيوي لما استطاعت أن تتحمل نفقات الديموقراطية، ولا أن تتحول نحو الإنفاق البذخي في المباني العامة في عهد بريكليس. ومؤرخو «الديموقراطية اليونانية» يجمعون على ما يمكن أن نسميه بـ «مشروطيتها الأمبريالية». يقول بلسانهم كلود موسيه ـ وهو من كبارهم ـ: «إن التوازن الاجتماعي الذي كان سيستحيل لولاه الاشتغال المتساوق للنظام الديموقراطي قد تحقق إلى حد كبير بفضل هيمنة أثينا على

(٩٧) فلوطرخس: سيرة بريكليس، في التراجم، ك ٣، ف ٩، مصدر آنف الذكر، ص ٢٣.

(٩٨) كلود موسيه: المؤسسات السياسية اليونانية في العصر الكلاسيكي Les Institutions Politiques Grecques à l'Epoque Classique، منشورات أرمان كولان، باريس ١٩، ص ٣٧.

(٩٩) ربما ههنا يكمن الجذر الأول والأعمق لظاهرة الارتزاق العسكري التي ستعرف انتشاراً هائلاً في القرن الرابع ق. م والتي ستنقلب معها كل معايير «المواطنة» إلى حد أن عشرة آلاف من اليونانيين سيتجندون لقاء أجر في جيش عدو الأمس الفارسي تحت قيادة قورش الأصغر.

العالم الإيجي. . . فالديموقراطية الأثينية كانت مشروطة ببقاء الأمبراطورية»[١٠٠]. وقد أربت جباية أثينا من المدن اليونانية الخاضعة لهيمنتها ـ والتي فرضت عليها المساهمة الإجبارية في ما أسمته منذ ذلك الحين بـ «المجهود الحربي» ـ على نحو من ٦٠٠ مثقال من الفضة. ولكن الأمبريالية الأثينية كانت تحمل معها من البداية جرثومة الكارثة. فالحرب، بل الحرب الدائمة، كانت تدخل في منطق السياسة الأمبريالية. ولم يكن ثمة مفر، للإبقاء على المدن اليونانية في حالة استرقاق، من عسكرة جميع مظاهر الحياة في أثينا كما في سائر المدن الأثينية التي بقيت حرة أو تصدت لمقاومتها. فـ «المواطن في المدينة اليونانية كان في المقام الأول جندياً، كما كان على رجل الدولة أن يتحول في الغالب إلى قائد عسكري: فكل شيء رهن بمغامرة السلاح: المستقبل الشخصي لكل واحد، ومستقبل الدولة، وأخيراً مستقبل الهلينية قاطبة»[١٠١]. ولا يتردد كلود موسيه في أن يقيم وحدة هوية بين المدينة اليونانية والثكنة: «الواقع أن المدينة اليونانية في عز مجدها، في القرن الخامس، هي مدينة مواطنين ـ جنود، وما بين الجيش والمدينة وحدة وثيقة العرى حتى ليصح القول فيهما إنهما مترادفان»[١٠٢]. وعلى هذا النحو، فإن الديموقراطية اليونانية، وتحديداً الأثينية، تتجلى في سادس معالمها على أنها ديموقراطية عنيفة. عنيفة في الداخل لأنه ما كان لها، وهي ديموقراطية أقلوية، إلا أن تصون امتيازات الأقلية السائدة فيها بالقوة العارية. والحق أنه يندر أن نقع في تاريخ الدول القديم على قانون عقوبات قاسٍ قسوة القانون الأثيني في كل ما يتصل بحرمة الامتيازات. وقد رأينا أن التدليس في النسب عقوبته الاعدام أو البيع في سوق النخاسة. وتلك كانت أيضاً عقوبة الغريب المقيم الذي يحاول «اغتصاب» الجنسية الأثينية، أو يضبط وهو يتسلل لحضور جلسة من جلسات الجمعية العامة. وشبه هذه العقوبة كانت تنزل به إذا ثبتت علاقته الجنسية بامرأة أثينية، أو إذا خرق قانون الموالي وامتنع عن استتباع نفسه لسيد أثيني. وفي الوقت الذي كان القانون يحظر تعذيب المواطن الأثيني، فقد كان يبيح تعذيب المقيم. أما العبد، المحروم من كل الحقوق، فلا تقبل شهادته أصلاً إلا بقدر ما يدلي بها تحت التعذيب. مع هذا كله، فإنما باتجاه

---

(١٠٠) كلود موسيه: تاريخ ديموقراطية: أثينا Histoire d'une Démocratie: Athène، منشورات لوسوي، باريس ١٩٧١، ص ٥١ و٥٨.

(١٠١) فرانسوا شامو، مصدر آنف الذكر، ص ١٢٤.

(١٠٢) كلود موسيه: الطغيان في اليونان القديمة La tyrannie dans la Grèce antique، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٩، ص ٩٦.

الخارج كانت الديموقراطية الأثينية تتلبس أكثر أشكالها عنفاً. إذ بقدر ما كانت مشروطة بالامبريالية فقد كانت الحرب قانونها. والحال أن قانون الحرب تجاه سائر اليونانيين كما تجاه «البرابرة» كان واحداً لا يتغير: «فعند نهب مدينة من المدن ما كان يندر أن يباع جميع سكانها بيع العبيد، أو أن تنزل عقوبة الموت بذكورها الراشدين وتباع النساء والأطفال»[١٠٣]. وفي الفصل الذي يعقده مؤرخ الحضارة اليونانية القديمة تحت عنوان «الحرب» ويعرض فيه للتطور الكبير الذي أصابته التقنية الحربية على أيدي اليونانيين يقول: «بهذه القوى البرية والبحرية تحاربت المدن اليونانية فيما بينها بلا انقطاع وفي الغالب بلا رحمة. فاليونانيون سلموا على الدوام بأن حق الغالب على شخص المغلوب وأملاكه هو من حيث المبدأ بلا حدود. ففي وسع الغالب، بدون أن يخلّ بقوانين الحرب، أن يذبح السكان أو أن يسترقهم، وأن يستولي على الأرض أو يدمر المحاصيل، وأن يتملك الثروات المنقولة ويحرق القرى والمدن، بغير ما قيد سوى احترام الأماكن المقدسة تحاشياً لإغضاب الآلهة... وحق الأقوى غير القابل للتقادم هذا لم يعد النظر فيه في العصر الكلاسيكي، وإن طرأ عليه بعض الاعتدال في الممارسة.. فللغالب أن يتصرف بالمغلوب على هواه، وكل تحديد يفرضه على نفسه فإنما هو تدبير من تدابير الرحمة. وقد دلل الشعب الأثيني، رغم ما كان يتباهى به من اعتدال و«نعومة»، على فظاظة فائقة: فقد طرد من وطنهم بعض سكان أوبيا عام ٤٤٦، والايجينيين وسكان فوتيدا عام ٤٣٠، والديليين عام ٤٤٢. وأصدر حكماً بالموت عام ٤٢٧ على جميع سكان مطيلان المتمردة، ولكنه استدرك قراره في اليوم التالي بآخر أكثر رحمة.. وفي وقت لاحق، في عام ٤٢٢، باع قلاوون، الذي كان اقترح ذبح المطيلانيين، سكان مدينة طورونا في خلقيدية بيع العبيد. وفي العام التالي تعرضت مدينة أخرى في خلقيدية، وهي مسقيونة، لمصير أقسى: فقد قتل الأثينيون جميع الرجال الأصحاء واستعبدوا النساء والأطفال. وأخيراً، في ٤١٦ ـ ٤١٥، عاملوا بالكيفية العديمة الشفقة إياها مدينة ميلو، في الجزر المدوَّرة، بعد أن رفضت الرضوخ. وقد هدم مرتزقة تراقيون يعملون لحساب أثينا، في عام ٤١٥، مدينة موقالسوس البيوطية رأساً على عقب، وذبحوا جميع سكانها، بمن فيهم النساء والأولاد، حتى أن موقع المدينة نفسه زال من الوجود»[١٠٤]. ولم يكن بريكليس نفسه، الذي ربما كان أول

---

(١٠٣) موغانس هانسن، ص ١٥٣.

(١٠٤) فرانسوا شامو، ص ١٥١ ـ ١٥٣.

من أعطى الديموقراطية اسمها، غريباً عن هذه الممارسة العنفية. فقد روى دوريس السامي أن بريكليس، بعد انتصاره على الساميين وهدمه أسوار مدينتهم وفرضه غرامة باهظة عليهم، «اقتاد إلى الساحة العامة في ملطية ربابنة مراكبهم وعساكر بحريتهم، وربطهم إلى ألواح طيلة أيام عشرة، ثم أمر، وقد أشرفوا على الموت، بالإجهاز عليهم بكسر رؤوسهم بالدبابيس، وبرمي جثثهم بلا قبور»(١٠٥). ولم تكن الحرب ضد جزيرة ساموس سوى فصل وجيز من فصول حرب البيلوبونيز الطويلة التي دامت سبعة وعشرين عاماً والتي دارت ليس بين أثينا وإسبرطة، كما هو مألوف القول، بل عملياً بين الأولى وبين سائر المدن اليونانية التي تصدّت لهيمنتها الامبريالية في البر اليوناني والآسيوي والايطالي على حد سواء. وقد استخلص المؤرخ القديم لهذه الحرب **درس العنف** فيها فقال: «كان أهم حدث في الوقائع السابقة لها الحرب الميدية، بيد أن تلك الحرب حسمت بسرعة بمعركتين في البحر وأخريين في البر، بينما امتدت هذه الحرب فتطاولت للغاية وأفضت في بلاد اليونان إلى انقلابات لم يشهد لها قط مثيل في مثل هذا المدى من الزمن. فلم يسبق قط أن سقط مثل هذا العدد من المدن وأقفر من سكانه... كما لم يسبق قط أن دار مثل هذا القدر من عمليات التهجير والمذابح»(١٠٦). وقد فقدت أثينا نفسها في هذه الحرب نحواً من نصف سكانها، فانخفض تعداد المادنين من ٤٣ ألفاً عام ٤٣٢ إلى ٢٢ ألفاً عام ٤٠٠، وتعداد جملة السكان من ٢١٥ ألفاً إلى ١١٥ ألفاً(١٠٧). وإذا عدنا الآن إلى المقارنة بين مستوى «الطابع العنفي» في الخطاب الخلدوني وفي الخطاب السياسي العربي عموماً وبين مستواه في الخطاب الثوقوديدي وفي الخطاب السياسي «المدني» اليوناني عموماً، فلن نتردد في قلب الموازنة الجابرية لنؤكد أن كمّ العنف ودرجته في الحضارة اليونانية أكبر وأعلى ـ وربما بما لا يقاس ـ من كمه ودرجته في الحضارة العربية الاسلامية. وبديهي أنه لا يدور لنا في بال أن نهوّن من شأن العنف ودوره في الحضارة العربية الاسلامية. ولكننا سنلاحظ أن العنف في هذه الحضارة كان يتمحور حول السلطة السياسية، أما المجتمع الأهلي ـ ولن نقول «المدني» خوفاً من التباسات كثيرة ـ فكان نسبياً في منجى منه. فالحضارة العربية

(١٠٥) فلوطرخس: **التراجم**، ك ٢، ف ٢٨، ص ٤٦. وقد استفظع فلوطرخس نفسه الرواية فطعن في صحتها.

(١٠٦) ثوقوديدس، ك ١، ف ٢٣، ص ١٥.

(١٠٧) فكتور إهرنبرغ: **الدولة اليونانية**، مصدر آنف الذكر، ص ٦٧.

الاسلامية شهدت حروب سلالات وعصبيات، وحروب أمراء وطالبين، وحروب مرتزقة ومتسلطين، ولكنها لم تشهد حروب مدن كتلك التي شهدتها اليونان الكلاسيكية. فالحرب كانت على السلطة في المدن، لا بين المدن. ويديي أنه ما كان يندر أن يقع السكان المدنيون أنفسهم ضحايا لحروب المتزاحمين على السلطة السياسية، ولكن لم يحدث في تاريخ الحضارة العربية الاسلامية ـ إلا على سبيل الاستثناء لا القاعدة ـ أن استبيحت المدن في الحروب الداخلية وذبح رجالها عن بكرة أبيهم واغتصبت نساؤها واستعبد أولادها ومحي موقعها من الوجود على ذلك النحو الجماعي والنظامي الذي عرفته المدن اليونانية في القرنين الخامس والرابع ق. م. وباستثناء المصادمات الطائفية، كتلك التي شهدها حي الكرخ في بغداد في القرن الرابع الهجري، والإغارات القبلية في أطراف البادية، وأعمال النهب والقتل الجماعية التي كانت ترافق فترات التصدع والانحلال في السلطة المركزية (الانقلاب العباسي، ثورة الزنج التي كانت على كل حال ثورة خارجية أكثر منها داخلية)، واضطهادات الأقليات الدينية في زمن الاجتياحات الصليبية، والمغولية، فإن السكان المدنيين لم يأخذوا قط صفة الأعداء الذين برسم الأسر والاستعباد والإبادة كما الشأن في الحروب بين المدن اليونانية. وحتى أهل الذمة كان يتفق لهم أن يكونوا موضوعاً للاضطهاد، ولكن ليس موضوعاً للحرب. ورغم كل العنف السياسي الذي وسم بعميق ميسمه الحضارة العربية الاسلامية من الفتنة الكبرى إلى إيلولة الخلافة إلى بني عثمان، فإن دار الحرب في هذه الحضارة كانت خارجية، بينما كانت في الحضارة اليونانية داخلية. فداخل حدود هذه الحضارة كان اليوناني عدواً لليوناني بقدر العداوة للفارسي أو للفينيقي خارجها. بل إن سقراط، الذي يلاحظ أن «اليونان مريضة» بعداوة مدنها لبعضها بعضاً، يتمنى على اليونانيين لو أنهم «يعاملون البرابرة بمثل ما يتعاملون به فيما بينهم» من عنف وتقتيل وإحراق للبيوت والحقول واعتبار «لجميع السكان في المدينة من رجال ونساء وأطفال أعداء بلا استثناء»[(١٠٨)].

● إذا كانت هذه المواصفات الفعلية «للديموقراطية» الأثينية، «تلك الديموقراطية التي استعادها الغرب في الأزمنة الحديثة»، فهل ما زال في المجال متسع للاستمرار في إطلاق اسم الديموقراطية عليها بالمعنى الذي بات لهذه الكلمة في الأزمنة

---

(١٠٨) أفلاطون: الجمهورية، ك ٥، ٤٧١ ب، ص ٢٢٧.

الحديثة فعلاً؟ الواقع أن الغرب قد لا يكون ورث سوى الاسم مع إزاحة للمعنى بمقدار ١٨٠ درجة، تماماً كما أن اليونانيين أنفسهم ورثوا عن الفينيقيين لفظة **الطغيان**، ولكن مع إزاحة في مدلولها من معنى الحاكم tyrannos (حرفياً: الصوراني) إلى معنى الطاغية الذي صار لها بعد نحو قرن من استدخالها من مدينة مغارة القدمية المجاورة[١٠٩]. والواقع أيضاً أن الكتاب القدامى أنفسهم أنكروا أن يكون للديموقراطية الأثينية، حتى في مرحلتها البريكلية «الأرقى»، معنى مطابق للفظها. فثوقوديدس هو من يفيدنا أن بريكليس هو أول من سمى حكومته باسم الديموقراطية، ولكنه هو أيضاً من يفيدنا أن هذا الاسم يخفي تحته واقعاً آخر: «لقد كان يمسك الجمهور، على كونه حراً[١١٠]، في قبضته، وبدلاً من أن ينقاد له كان يقوده... فتحت اسم الديموقراطية كان المادن الأول في الواقع هو من يحكم»[١١١]. ومع أن فلوطرخس ما كان يقل عن سلفه ثوقوديدس إعجاباً بشخصية بريكليس، فإنه لا يجد من حرج في أن يقول إن «المادن الأول»، بعد أن تخلص من خصومه ومعارضيه واستصدر ضدهم بواسطة الجمعية العامة قراراً بإسقاط الحقوق السياسية عنهم وطردهم من المدينة، انقلب على الديموقراطية نفسها وحوّلها إلى «نظام ارستقراطي ملكي»: «بعد طرد خصمه وحل الحزب الذي كان يعارضه توقفت الانقسامات نهائياً وعادت المدينة متساوقة وواحدة، وأمسك بريكليس في يديه وحده بأثينا وبشؤون الأثينيين: الرسوم، الجيوش، المراكب، الجزر، البحر، القوة العظيمة التي باتت للمدينة بين اليونانيين وحتى بين البرابرة، الهيمنة التي ترتكز على طاعة الشعوب الراضخة، كما على صداقة الملوك وتحالف العواهل. ومنذئذ لم يعد هو نفسه: فلم يعد يجامل الشعب، ولا يبدي استعداداً للانصياع لهبّات الأهواء الشعبية. بل شد نوابض الحكومة، ومن تلك الديموقراطية الرخوة وأحياناً المنحلّة كموسيقى وانية فاترة صنع نظاماً أرستقراطياً وملكياً استخدمه في انتهاج سياسة قويمة لا تلين لها قناة ولا تهدف إلا إلى الخير. وفي معظم الأحيان كان الشعب يتبعه بملء طوعه، فكان يقوده بالاقناع والنصائح، ولكن في بعض الأحيان أيضاً كان الشعب يحرن؛ وعندئذ كان بريكليس يشدّ أعنته ويقتاده إلى رؤية

---

(١٠٩) موغانس هانسن، ص ٥٣.

(١١٠) لقد رأينا بأي معنى ينبغي أخذ كلمة «حر» في الخطاب السياسي اليوناني: من أمره بيده وليس ـ كالعبيد ـ بيد سيده.

(١١١) ثوقوديدس، ك ٢، ف ٦٥، ص ٤٨.

صالحه الحقيقي، وبذلك يكبحه ويروضه»[112]. والواقع إن النقد التاريخي الحديث، الذي أبلّ إلى حد كبير من مرض المثالية المسقطة على الماضي اليوناني المزعوم للغرب الأوروبي، لا يتردد أحياناً في تسمية الأشياء بأسمائها، أي بعكس ما درجت العادة على تسميتها به في الأدبيات المؤسطرة عن الديموقراطية الأثينية. وعلى هذا النحو، فإن باحثة تاريخية مثل ماري فرانسواز باسليز، مختصة في مشكلات المثاقفة في المدينة اليونانية، لا تتحفظ من الحديث ، بدل «الديموقراطية البريكلية»، عن «المونآركية البريكلية»: فبريكليس الذي أفلح في إعادة انتخاب نفسه خمس عشرة مرة على التوالي إلى يوم وفاته بالطاعون لم يكن في الواقع إلا رئيساً «منتخباً» لمدى الحياة ممن تحفل بهم سجلات الدكتاتورية المعاصرة، أي باللغة السياسية اليونانية القديمة «مونارك». «إن المونآركية تعني باليونانية حكومة الواحد. والحال إن سنوات مجد بريكليس، بين ٤٤٣ و٤٢٩، تؤشر إلى الانتقال من قيادة جماعة، الديموقراطيين، إلى قيادة فرد، بريكليس، الذي صار، بحسب ثوقوديدس، أول المماذنين»[113].

● يقول نص الجابري ختاماً: «إن المدينة الفاضلة عند فلاسفة اليونان كانت امتداداً على صعيد الفكر لمدينة الواقع، مدينة أثينا ودولتها. إنها كانت تفكيراً في الأفضل انطلاقاً من نموذج واقعي هو ذلك الذي كانت تقدمه لهم ديموقراطية أثينا . . . فليست المدينة الفاضلة كما تحدث عنها افلاطون في جمهوريته أو كما نستشفها من كتابات أرسطو السياسية والأخلاقية سوى «واقع» دولة المدينة في أثينا منظوراً إليها من منظار طموحات ذلك الواقع عينه». وهذا النص الختامي يفترق إلى

---

(١١٢) فلوطرخس: التراجم، ك ٣، ف ١٤ ـ ١٥، ص ٣٢ ـ ٣٣، وبالمناسبة، يعيِّر الجابري «العقل السياسي العربي»، انطلاقاً من أطروحة لميشيل فوكو، بأنه لم يعرف من صور الحكم الرمزية سوى وضعية «الراعي والرعية». ولسنا ندري أيها أحقّ بالتسفيه، من وجهة النظر الإسقاطية للديموقراطية الحديثة: أوضعية «الراعي والرعية» في الخطاب السياسي العربي، أم وضعية «السائس والجواد» في شاهد فلوطرخس، أم وضعية «الربان والدفة» أو «القائد والعسكر» أو «السيد والعبد» في جملة الخطاب السياسي اليوناني «المدني»؟

(١١٣) ماري فرانسواز باسليز: التاريخ السياسي للعالم اليوناني Histoire Politique du Monde Grec، منشورات ناتان، باريس ١٩٩٤، ص ١١٦. وتعطي المؤلفة نفسها مثالاً عن كيفية الاقتراع «الديموقراطي» في الجمعية العامة: لقد كان يتم بواسطة «شقفة» أو «صدفة» تحمل اسم المطلوب انتخابه أو طرده. والحال أن آلاف الشقف والأصداف التي عثر عليها بالتنقيب في موقع الساحة العامة بأثينا القديمة كانت مكتوبة بيد واحدة، مما «يعني أن قسائم الاقتراع كانت تعد سلفاً» (ص ٩٤).

شقين: الأول يتصل بأثينا وبالصورة المؤمثلة لواقعها السياسي. والثاني بالفكر السياسي اليوناني كما تمثل في كتابات افلاطون وأرسطو التي يقال لنا إنها كانت «مطابقة» تاريخياً، وذلك بقدر ما استلهمت النموذج الديموقراطي الأثيني الواقعي في بنائها للمدينة الفاضلة اليونانية. وأما فيما يتصل بالشق الأول فليس عسيراً علينا أن نحدس بأن كاتبه يمارس مرة أخرى هواية أسطرة أثينا وأمثَلَتها. فلئن يكن ما جرى في تاريخ الفكر الغربي المحب للهلينية Hellénophile قابلاً للتلخيص تحت اسم «إختراع أثينا» كما يقول العنوان السديد لكتاب مستهلنة Helléniste فرنسية معاصرة[١١٤]، فإن ما يفعله الجابري لا يزيد على اختراع «أثينا عربية» بعد أن كان سبقه المستهلنون، كل حسب ثقافته القومية، إلى اختراع «أثينا فرنسية» وأخرى «ألمانية»، وثالثة «انكليزية». ولكن على حين أن هذه «الأثينات» الثلاث جرى اختراعها في كبريات عواصم الثقافة الأوروبية توكيداً على التواصل التاريخي لهذه الثقافة مع لِدَتها الأولى اليونانية، فإنّ ما يرمي إليه ناقد العقل العربي من أمثَلَة أثينا هو على العكس هجاء هذا العقل وتكريس قطيعته مع ضده الذي هو «العقل اليوناني ـ الأوروبي». وأما فيما يخص الشق الثاني فإننا لن نتردد في أن نقول إنه يضعنا مرة أخرى على عتبة الفضيحة المعرفية. ذلك أن من له أدنى إلمام بـ «جمهورية» افلاطون أو «سياسة» أرسطو لا يخالجه أدنى شك بأن أبغض نظام سياسي إلى قلوب «فلاسفة اليونان» كان حصراً النظام الديموقراطي لمدينة أثينا ودولتها، وهذا إلى حد لم يتردد معه بعض عشاق «الديموقراطية الأثينية» في دمغ أفلاطون وأرسطو وسائر فلاسفة المدينة الفاضلة، التي ما استلهمت النموذج الأثيني الواقعي إلا سلباً وضداً، بأنهم «منظّرون رجعيون»[١١٥]. وبالفعل، إن افلاطون، في واحدة من أولى محاوراته، يتهم بريكليس، قائد الديموقراطية الأثينية، بأنه «أمي»، ولم يبرع إلا بفضل معاشرته أناكساغوراس وأضرابه، وأن علمه ليس منه بل من غيره، وأنه عاجز بالتالي عن نقله إلى غيره، بمن في ذلك ابناه[١١٦]. وفي

---

(١١٤) نيكول لورو: **اختراع أثينا** L'invention d'Athènes، منشورات موتون، باريس ١٩٨١، ص ٦. ولنلاحظ بالمناسبة أن الجابري لا يعود إليه قصب السبق في هذا المجال. فقد تقدمه على درب اختراع «أثينا عربية» عبد الرحمن بدوي الذي وجدناه في «ربيع الفكر اليوناني» يطالب قارئه بالسجود الخاشع أمام الهيكل الأثيني للعقل ويصوغ قانون انحطاط الفلسفة طرداً مع ابتعادها عن أثينا.

(١١٥) كلود موسيه: **الطغيان في اليونان القديمة**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٠٣.

(١١٦) أفلاطون: **ألقيبيادس الأول**، ١١٨ ب، في: «**المحاورات الأولى**»، تحقيق وترجمة إميل شامبري، منشورات غارنييه ـ فلاماريون، باريس ١٩٦٧، ص ١٣٥.

«غورغياس» يصعّد الهجوم، مستعيداً الاطروحة نفسها، فيؤكد أن الأثينيين، منذ أن تعلم بريكليس الخطابة فيهم، زادوا سوءاً بدل أن يحسنوا أخلاقاً، وأن بريكليس لم يفعل أكثر من أن جعلهم «كسالى، جبناء، ثرثارين، شرهين إلى المال، إذ كان أول من أجرى أجراً للوظائف العمومية»(١١٧). وفي «الجمهورية»، التي رسم فيها معالم المدينة **المثالية**، يقسم الحكومات **الواقعية** إلى أربع: «أولها، وأولاها بالمديح، حكومة كريت وأسبرطة؛ والثانية، وهي لا تمدح أيضاً إلا في المرتبة الثانية، الأوليغاركية [أي حرفياً حكومة القلة]، وهي حكومة طافحة برذائل لا عدّ لها؛ وتأتي بعد ذلك، وبالتعارض معها، الديموقراطية؛ وأخيراً حكومة الطغيان النبيل، ولها الغلبة على كل ما عداها، وهي رابع أمراض الدولة وآخرها»(١١٨). وبموازاة هذا التقسيم الرباعي للحكومات الواقعية، المتدرجة من سيء إلى أسوأ، يقسم الإنسان نفسه إلى خمسة أنواع: واحد **ملكي** يطابق الحكومة المثالية، أي الارستقراطية كما يسميها في موضع آخر، وأربعة يتدرجون هبوطاً: الإنسان **الطيموقراطي** (والطيموقراطية ـ أي حكومة الشرف والكرامة ـ هو الاسم الذي يقول أفلاطون إنه اضطر إلى اختراعه ليسمي به حكومة اسبرطة)، والإنسان **الأوليغاركي**، والانسان **الديموقراطي**، وأخيراً، وفي أسفل منزلة، الانسان **الطغياني**(١١٩). وليس بين هؤلاء الخمسة سوى واحد «صالح وعادل» هو الإنسان الملكي أو الأرستقراطي، بينما أبأسهم وأظلمهم الطاغية الذي يستبد بالحكم بمفرده وعلى نحو مطلق. وطبقاً لهذا التقسيم تتوزع لذة الحكم إلى لذة **مشروعة** وأخرى **هجينة**. واللذة المشروعة هي التي تقترب، غاية ما يكون الاقتراب، من «الفلسفة والعقل»، وهي اللذة التي

---

(١١٧) أفلاطون: غورغياس ٥١٥ د، في: بروتاغوراس...، مصدر آنف الذكر، ص ٢٧٠.

(١١٨) الجمهورية، ك ٨، ٥٤٤ د، ص ٣٠٤.

(١١٩) يسخر ناقد العقل العربي من الفارابي لأنه لم يجد في «عالمه اللغوي» مرادفات لـ «أنواع المدن وأساليب الحكم فيها، عند اليونان، من ديموقراطية وأرستقراطية وأولغاركية، الخ... فتحولت إلى أسماء لمدن أخرى ابتكرها الفارابي كالمدينة الجاهلية... ومدينة الخسة والشقوة ومدينة الكرامة ومدينة التغلب والمدينة الجماعية، الخ،... وهذه «المدن» ليست يونانية ولا عربية ولا فارسية، وإنما هي «مضادات المدينة الفاضلة»، شيدها الفارابي بنفس الخيال الذي شيد به مدينته الفاضلة» (التراث والحداثة، ص ٢٣٦). والواقع أن هذه المدن، أو أسماءها بتعبير أدق، ليست من «ابتكار» الفارابي، بل من اختيار المترجم العربي القديم، وهو اختيار موفق في الغالب لأنه تحاشى الترجمة الحرفية واستطاع في كثرة من الأحوال أن يؤدي المعنى: فالمدينة الجماعية هي الديموقراطية، والمدينة الجاهلية هي الطغيان، ومدينة التغلب هي الأوليغاركية، ومدينة الكرامة هي الطيموقراطية التي وجدنا أفلاطون نفسه يقر بأنه ركب في نحتها مركباً وعراً غير مألوف.

يعرفها، على تدرج في المنزلة، الحاكم الأرستقراطي (أو الملك) والحاكم الطيموقراطي والحاكم الأوليغارشي. واللذة الهجينة، أي البعيدة غاية ما يكون البعد عن «الفلسفة والعقل»، وبالتالي عن «القانون والنظام»، وهي التي يسلس قياده لها الحاكم الديموقراطي والحاكم الطغياني. وواضح من هذا التسلسل أن الديموقراطية، خلافاً لمصادرة الجابري التي لا تستند إلى أية ركيزة في النص الأفلاطوني، تأتي، لا في المرتبة الأولى، بل في المرتبة ما قبل الأخيرة. وأفلاطون يتمسك بهذا الترتيب القيمي حتى عندما يلجأ في محاورة «السياسي» إلى تقسيم جديد: ثلاثي وثنائي التفريع. ففي هذه المحاورة، المتأخرة زمنياً، يوزع أفلاطون الحكومات ـ الواقعية دوماً ـ إلى ثلاث: حكومة **الواحد**، وحكومة **القلة**، وحكومة **الكثرة**. والحال أن كل واحدة من هذه الحكومات تنقسم إلى اثنتين: صالحة وطالحة. فحكومة الواحد تعطي: إما حكومة موناركية وإما حكومة طغيانية، وحكومة القلة تعطي: إما حكومة أرستقراطية وإما حكومة أوليغاركية، وحكومة الكثرة تعطي: إما حكومة ديموقراطية وإما حكومة أوقلوقراطية[١٢٠]. وأحسن الحكومات وأسوأها بإطلاق في آن معاً حكومة الواحد: إذا كانت موناركية في الحالة الأولى، وطغيانية في الحالة الثانية. فالمونارك يحكم بمفرده، ولكن بموجب قوانين، بينما الطاغية يحكم برأيه، أي بلا قوانين. و«الموناركية، المربوطة بسنن مكتوبة جيدة نسميها القوانين، هي خير الحكومات الست جميعاً؛ ولكنها، بغير قوانين، مزعجة وتضييق الخناق جداً على الوجود... أما حكومة القلة، فكما أن القلة وسط بين الكثرة والواحد، كذلك فلنعتبرها وسطاً بين الحكومتين الأخريين. وأما حكومة الكثرة، فكل ما فيها ضعيف، وليس يسعها أن تأتي شيئاً عظيماً، لا خيراً ولا شراً، بالمقارنة مع الأُخَر، لأن السلطة فيها موزعة إلى شذرات صغيرة بين أيدٍ كثيرة. وعليه، فإنها من بين سائر الحكومات، عندما تكون خاضعة للقوانين، أسوأها، ولكنها خيرها جميعاً عندما تتملص من القوانين. فحينما تكون كلها مختلة، فإن أحسن ما يكون العيش في ظل الديموقراطية. ولكن عندما تكون جميعها جيدة الانتظام، فأسوأ العيش في ظلها؛ بينما الأولى من الحكومات التي سميناها هي التي

---

(١٢٠) الواقع أن أفلاطون أبقى الشكل المريض من الديموقراطية بلا تسمية، أما «الاوقلوقراطية» ـ أي حكومة الفوضى ـ فهو الاسم الذي أطلقه الشارحون القدامى على انحراف الديموقراطية اللاإسمي: وقد أرسى تقليد هذه القسمية فولويس في «التاريخ» (ك ٦) وفلوطرخس في «الاخلاقيات» (الرسالة ٥٣).

تعود إليها من وجهة النظر هذه مكانة الصدارة، وهي التي يطيب فيها العيش[(١٢١)].
أما في «القوانين»، وهي آخر محاورة كتبها افلاطون ولم تنشر إلا بعد وفاته، وفيها ينطق بلسان نفسه بدلاً من أن ينطق بلسان سقراط على مجرى عادته، فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك في الإفصاح عن ميوله الارستقراطية وعدائه للديموقراطية، وهذا إلى حد أنه يقدم الطغيان حتى على المونارکية كأفضل نظام «واقعي» للحكم، غير مشترط في الطاغية غير أن يكون «عادلاً» و«معتدلاً»: «إنني أضع في المكان الأول الطغيان، وفي الثاني الحكومة المونارکية، وفي الثالث نوعاً بعينه من الديموقراطية، وفي الرابع الأوليغارکية التي لا يمكنها إلا بصعوبة فائقة أن تحتضن مولد تلك الحكومة المثلى، لأنه إنما في الأوليغارکية يتواجد أكثر عدد من السادة. وعليه فإننا نقول إن هذه الحكومة المثلى تتحقق عندما تنجب الطبيعة فيها مشرّعاً حقيقياً، فيمارس سلطته بالتضافر مع أقوى أقوياء المدينة؛ فحيثما يكونون الأقل تعداداً، ولكن الأكثر قوة، كما في الطغيان، يحدث التغير عادة بسرعة وسهولة. . . فليس من طريق أقصر وأسرع لإصلاح قوانين الدولة، من مثال العواهل. . . وذلك عندما تبث الآلهة حب الاعتدال والعدالة في قلوب قادة أقوياء، متدثرين بالسلطة المونارکية أو متميزين بتفوق حسبهم أو نسبهم. . . وعليه، لئن وجد يوماً لدينا، في الماضي أو المستقبل أو الحاضر، رجل هذه شكيمته، فما أغبط الحياة التي يحياها، وما أغبط اولئك الذين يصغون بدَعَة لدروس الحصافة التي تخرج من فمه. وذلك ما ينبغي قوله في كل حكومة تلتقي فيها السلطة السيدة مع الحكمة والحصافة في شخص رجل واحد. فعندئذ يرى النور أحسن نظام للمدينة وأحسن القوانين»[(١٢٢)]. وذلك كان، بصورة شبه حرفية، رأي تلميذ افلاطون الكبير، أرسطو الذي حاكم بقسوة وصرامة في الشذرات القليلة الباقية من محاورته المبكرة الضائعة: **في العدالة**، «ديموقراطية أثينا المتطرفة والأمبريالية، التي تسببت في انحطاط المدينة، وانتقد المادنين العاطلين الذين يزجون وقتهم في الترهات»[(١٢٣)].
وفي «السياسة» يشبه أرسطو الديموقراطية المتطرفة، أي البريكلية، تكراراً بالطغيان

---

(١٢١) أفلاطون: السياسي، ٣٠٣ ب، في: **الأعمال الكاملة**، المجلد التاسع، القسم الأول، السياسي، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة اوغست ديس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩.

(١٢٢) أفلاطون: القوانين، ك ٤، ٧١٠ هـ ـ ٧١٢ أ، في **الأعمال الكاملة**، تحقيق وترجمة إميل شامبري، منشورات غارنييه، باريس ١٩٤٦، م ٦، ص ١٤٧ ـ ١٤٩.

(١٢٣) جان اوبونيه في تقديمه لكتاب أرسطو: السياسة، مصدر آنف الذكر، ص XXVII.

أو بالاوليغاركية الطغيانية، ويعتبرها «شكلاً جماعياً من الطغيان لأن الشعب في مثل هذا الشكل من الديموقراطية يفرض إرادته الجماعية العسفية مثلما يفرض الطاغية عسف إرادته الواحدية»[١٢٤]. والواقع أن أرسطو يعد الديموقراطية نوعاً من **الانحراف**، مثلما كان أفلاطون اعتبرها ضرباً من المرض. فهو، مثله مثل هذا الأخير، يقسم الحكومات إلى ثلاثة أنواع: حكومة الفرد وحكومة العدد الصغير وحكومة سواد المماذنين. فإذا استهدفت الصالح العام سميت الحكومة الأولى منها **الملكية**، والثانية **الأرستقراطية**، والثالثة **المدانة**[١٢٥]. ولكن لهذه الأشكال الثلاثة من أنظمة الحكم ـ بقدر ما لا تستهدف الصالح العام ـ إنحرافات ثلاثة: «**الطغيان** إنحراف الملكية، **والأوليغاركية** إنحراف الأرستقراطية، **والديموراطية** إنحراف المماذنة. فالطغيان موناركية موضوعها مصلحة العاهل، والأوليغاركية موضوعها مصلحة الأغنياء، والديموقراطية موضوعها مصلحة الفقراء. ولكن أياً من هذه الحكومات الثلاث لا ترمي إلى خدمة المصلحة المشتركة»[١٢٦]. وفي الكتاب الرابع من «**السياسة**» يطور أرسطو نقده للديموقراطية في شكلها المتطرف كما طبق في أثينا في أيام بريكليس: فالسلطة فيها لسواد الشعب، لا للقانون، والحكم يمارس بالمراسيم، لا بمقتضى القوانين. والفارق بين هذه وتلك أن الأخيرة ثابتة أو ثابتة نسبياً، بينما المراسيم تتغير في كل آن وتبعاً لمقتضى كل حال وحسب المطلوب، وبمجرد توفر غالبية من المصوّتين لإقرارها، ولو أن مرسوم اليوم قد يناقض مرسوم الأمس وقد يناقضه مرسوم الغد. وهذا معناه أن آخر ما يحترم في الديموقراطية القانون[١٢٧]. أضف إلى ذلك أنه حيثما تعود السلطة العليا، كما يقول أرسطو، إلى

---

(١٢٤) هوامش ج. أوبوتيه على السياسة، م ٢، ص ١٧٢.

(١٢٥) لا نجد بدأً من نحت هذه الكلمة كمقابل لما يسميه أرسطو Politeia، تماماً كما كنا نحتنا لفظ «مماذن»، بدلاً من «مواطن»، كمقابل لـ Polités، وذلك رجوعاً إلى الجذر المشترك: المدينة أو المدينة/ الدولة Polis.

(١٢٦) أرسطو: السياسة، ك ٣، ١٢٧٩ أ، م ٢، ص ٦٨. وقد كان أرسطو تبنى هذا التقسيم الثلاثي للانحرافات في الأنظمة السياسية في واحد من أقدم كتبه وأقربها إلى مذهب معلمه أفلاطون: «الأخلاق إلى اودامس»، ١٢٤١ ب.

(١٢٧) لنضرب مثالاً واحداً على ما كان نص الجابري/ سابابين أسماه «احترام القانون» في ديموقراطية أثينا: فأخطر قانون في تاريخ هذه الديموقراطية وأثقله بالنتائج كان بلا جدال هو ذاك الذي أغلقها على الأثينيين الأقحاح باقتراح من بريكليس في أولى سنوات ولايته. والحال أن بريكليس كان له آنذاك ابنان من زوجة أثينية. ومن ثم فقد كان ضامناً لسلالته. ولكن لما قضى ابناه هذان بالطاعون تدخل مرة ثانية لدى الجمعية العامة لكي يحملها على التصويت باجازة استثناء ابنيه الباقيين من زوجته الملطية (اسبازيا) من شرط «أثينية الأم»، فكان له ما أراد.

المراسيم، لا إلى القوانين، «فعندئذ يظهر الديماغوجيون»، أي قادة الشعب الذين لا همّ لهم غير أن يتملقوه ويحرضوه. وفي حال كهذه فإن «الشعب يغدو موناركاً، كائناً أوحد وإن مؤلفاً من كثرة. . . و«شعب» من هذا النوع لا بد أن يسعى، بصفته موناركاً، إلى أن يحكم بمفرده، ما دام يرفض حكم القانون، فيصير طاغية، ويكثر بين ظهرانيه المتملقون. وديموقراطية من هذا النوع إنما تناظر الطغيان بين الموناركيات»[١٢٨]. وفي الكتاب الخامس يجدد أرسطو هجومه على الديموقراطية الجذرية، مؤكداً أن «الممارسات التي نلتقيها في الديموقراطية في شكلها المتطرف تحمل جميعها سمة طغيانية، ولا سيما أنها تفسح للديماغوجيين المكانة عينها التي يفسحها الطغيان للأخساء من المداهنين. وكل ما هنالك أن «الديماغوجي يداهن الشعب» على حين أن أخساء الحاشية مختصون في «مداهنة الطغاة»[١٢٩].

إذن فأرسطو ـ وهذا أقل ما يمكن قوله ـ لم يكن «ديموقراطياً». وجنة الديموقراطية الأثينية، التي لم يكن لها وجود في الواقع، ما كان لها وجود في النظرية. وبدلاً من استلهام «النموذج الواقعي» فإن النظرية السياسية اليونانية ما قامت ولا شادت مُثُلها إلا على نقده والتسامي عنه. وبعيداً عن الإسقاطات الديموقراطية المؤمثلة والمؤسطرة فإن أرسطو الواقعي، مثله مثل افلاطون «الافلاطوني»، لم يكن في محصلة الحساب إلا أرستقراطياً، أو ملكياً دستورياً بلغة عصرنا. فعنده أن الطاغية، سواء في الموناركية أو الاوليغاركية أوالديموقراطية، «لا ينشد سوى اللذة، أما الملك فهدفه الخير»[١٣٠]. وفي مواجهة الأنظمة الثلاثة الفاسدة، فليس من نظام صحيح واقعياً سوى «الملكية المؤسسة على القانون». ونموذج هذه الملكية الدستورية تقدمه ـ ويا للمفاجأة ـ مدانة اسبرطة[١٣١]. ولقد كنا رأينا أن افلاطون نظر هو الآخر بعين العطف النسبي إلى ما أسماه بـ «طيموقراطية» أسبرطة. ولكن المفاجأة الثانية التي يخبئها لنا أرسطو ـ وربما الأكبر بالإحالة إلى العلاقة الضدية التي يريد الجابري تأسيسها بين العقل اليوناني والعقل العربي بموروثه «السامي» و«الشرقي» ـ تكمن في أنه يعتبر نظام قرطاجة الفينيقية متفوقاً لا على نظام أثينا الديموقراطي «المنحرف» أصلاً، بل حتى على نظام اسبرطة

---

(١٢٨) السياسة ك ٤، ١٢٩٢ أ، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.
(١٢٩) المصدر نفسه، ك ٥، ١٣١٣ ب، ص ٨٥.
(١٣٠) المصدر نفسه، ١٣١٠ ب، ص ٧٥.
(١٣١) المصدر نفسه، ك ٣، ١٢٨٥ أ، ص ٨٧.

الأرستقراطي «الصحيح». فالنظام القرطاجي، كالنظام الاسبرطي، هو من «طبيعة ارستقراطية»، لكنه يتقدم عليه باستناده إلى عوامل ثلاثة: «الثروة والفضيلة وإرادة الشعب» بينما لا يستند نظام اسبرطة إلا إلى «عاملين اثنين: الفضيلة وإرادة الشعب»[١٣٢].

وليس من قبيل الصدفة على كل حال أن يكون بغض النظام الديموقراطي الأثيني وإيثار النظام الاسبرطي أو القرطاجي عليه قد أمسى تقليداً متبعاً لدى الفلاسفة القدامى بدءاً بـ «الارستقراطي» العريق أفلاطون وانتهاء بـ «المولى» الدخيل أرسطو: فالفيلسوف الوحيد الذي أنجبته الديموقراطية الأثينية في «عصرها الذهبي» ـ سقراط ـ حكم عليه من قبل هذه الديموقراطية عينها ـ وقد بلغ من العمر عتياً ـ بالاعدام. وإنه لما له دلالته أن يكون سقراط رفض الهرب الذي كان متاحاً له وآثر أن يتجرع بيده كأس السم إحتراماً منه ـ كما قال ـ للقوانين. فلكأنه أراد، بموته بالذات، أن يلقن الأثينيين درساً في احترام القانون، وهم الذين امتهنوه وجعلوه موضوعاً للاقتراع اليومي.

[ترى أليس مباحاً لنا أن نفتح هنا قوسين لنخلص الى الاستنتاج بأن ما يبدو أن الجابري لم يفهمه هو أن الديموقراطية ابنة الحداثة وتطور العقل السياسي، وما كان لأي شعب قديم أن يخترعها قبل الأوان حتى ولو كان بمثل العبقرية المنسوبة الى الشعب اليوناني؟].

المثال الثالث ـ يقول الجابري: «على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هراقليطس إلى اليوم، فإن هناك ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الاغريقية ـ الاوروبية. هذان الثابتان هما: أ ـ إعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة؛ ب ـ والإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة أخرى. الثابت الأول يؤسس وجهة نظر في الوجود، والثابت الثاني يؤسس وجهة نظر في المعرفة. ولهذا فقط فصلنا بينهما. أما في الواقع فهما يشكلان معاً ثابتاً بنيوياً واحداً قوامه **تمحور العلاقات في بنية العقل الذي نتحدث عنه حول محور قطباه: العقل والطبيعة**. والذي لا شك فيه هو أن القارىء قد لاحظ غياب الإله، أو أية قوة أخرى

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ك ٤، ١٢٩٣ ب، ص ١٦٢.

مفارقة، كطرف ثالث. والواقع أنه سواء فحصنا بنية الفكر الميثولوجي عند اليونان قبل الفلسفة[١٣٣]، أو بنية العقل الذي أسسته الفلسفة اليونانية، أو حللنا بنية الفكر اللاتيني المسيحي أو بنية الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، فإننا سنجد أن الإلّه لا يشكل طرفاً ثالثاً فيها مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان. . . **المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة والقول بأن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة ومن خلال التعامل معها ثابتان أساسيان في بنية الفكر الغربي، اليوناني ـ الأوروبي**. فلننظر ما عليه الحال بالنسبة لـ «العقل العربي». . . علينا أن نلاحظ أولا، أن ما يميز العقل العربي بوصفه عقل الثقافة العربية الاسلامية هو أن العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: **الله، الإنسان، الطبيعة**. وإذا أردنا تكثيف هذه العلاقة حول قطبين اثنين فقط، كما فعلنا بالنسبة للعقل اليوناني ـ الأوروبي، وجب أن نضع في أحدهما الله، وفي الآخر الإنسان. أما الطبيعة فلا بد، في هذه الحالة، من تسجيل غيابها النسبي، لربما بالدرجة نفسها التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني ـ الأوروبي»[١٣٤].

إن هذا النص لا يتعاطى، خلافا، للمثالين السابقين، مع لفظ **العقلية** ولا مع لفظ **الذهنية**. ولكن إذا كان مفهوم العقلية يعني «حالة ذهنية فطرية وقارة»، فإن **العقل** هو الذي يضطلع في هذا النص بوظيفة **العقلية**. فلولا الطابع الفطري والقار لهذا العقل الذي «يحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهما وتصرفاتهما»، لتعذر علينا أن نفهم كيف يمكن للعقل اليوناني وللعقل الأوروبي أن يجتمعا في «بنية واحدة» وأن يتمخضا عن «ثابت بنيوي واحد» رغم ما بينهما من انقطاع في **الزمان** (نحو من ألفي سنة) ومن انقطاع في **المكان** (آلاف الكيلومترات ما بين الاطلسي الأوروبي والمتوسط الشرقي) ومن انقطاع في **اللغة**[١٣٥].

---

(١٣٣) لن ندخل في نقاش لهذه النقطة. ولكن لنلاحظ أن اليونان، دوماً كشعب استثنائي في التاريخ، يمارسون استثنائيتهم هذه حتى في مرحلتهم الميتولوجية في نظر ناقد العقل العربي.

(١٣٤) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٧ ـ ٢٩. والتسويد من الجابري.

(١٣٥) تكرس هذا الانقطاع منذ مجمع نيقية عام ٣٢٥ م. فقد كان أحد أسباب العجز عن الحوار بين آباء الكنيسة الغربيين وآبائها الشرقيين أن أولئك كانوا يتكلمون باللاتينية وهؤلاء باليونانية. وجهل النخبة المثقفة الاكليريكية الأوروبية باليونانية هو ما حتّم ضرورة الوساطة العربية في نقل التراث اليوناني إلى اللاتينية، وهذا حتى مطلع القرن الرابع عشر للميلاد.

ولولا إنزال العقل منزلة العقلية الفطرية الثابتة، اللاتاريخية، لامتنع علينا أن نفهم كيف يجرق النص على المماهاة بين العقل اليوناني والعقل الأوروبي وعلى الحديث عن الثبات البنيوي لـ «العقل الغربي منذ هراقليطس إلى اليوم»، وهذا رغم ما بين العقلين من انقطاع حضاري وابستمولوجي. فالعقل اليوناني **تأملي**، والعقل الأوروبي الحديث **تجريبي**. وعقلانية الأول **نظرية**، وعقلانية الثاني **تطبيقية**. منطق الأول سكوني، ومنطق الثاني ديناميّ. ذاك يريد فهم العالم ليعلو فوق قانون التغير، وهذا يريد فهمه لتغييره. الأول نصابه الميتافيزيقا، والثاني نصابه العلم والتقنية. الأول يربأ بنفسه عن أن يكون عملياً، والثاني يطلب الفاعلية[١٣٦].

والواقع أن مفهوماً «بيولوجياً» و«وراثياً» للعقلية هو وحده الذي يبيح لناقد العقل العربي أن يماهي، بدون أي حذر ابستمولوجي، بين العقلين اليوناني والغربي رغم الهوة التي تفصل بين الحضارة اليونانية والحضارة الغربية الحديثة والتي لا تقل عمقاً واتساعاً عن تلك التي تفصل بين هذه الأخيرة وبين الحضارة العربية الاسلامية. وعدم الحذر، بل التهور الأبستمولوجي هذا عينه هو ما يبيح لناقد العقل العربي أن يسجل «غياباً للإله» عن بنية العقل اليوناني موازياً ومساوياً لغيابه عن بنية العقل الغربي الحديث. وبدون أن ندخل في نقاش حول مدى غياب الله في الفكر الغربي الحديث[١٣٧]، فإننا سنلاحظ أن أكثر ما يميز الفكر اليوناني، بدءاً بسقراط وأفلاطون، ومروراً بأرسطو، وإنتهاء بأفلوطين، هو كلية حضور الله فيه.

فالثيولوجيا، لا الفيزيولوجيا ولا الانتربولوجيا، هي النصاب الأول للعقل اليوناني. ولا يغير في هذه الحقيقة شيئاً أن يحاول ناقد العقل العربي ـ في مسعاه الهجائي الضمني إلى توكيد **دينية** هذا العقل مقابل العلمية المفترضة للعقل اليوناني ـ التخفيف من طغيان النزعة الثيولوجية على فلسفة المعلم الأول بقوله: «أما إله أرسطو فهو يبدو وكأنه مجرد فرضية «علمية» لتفسير مبدأ الحركة، فهو من هذه

---

(١٣٦) يستشهد الجابري تكراراً، تدليلاً منه على علمية العقل اليوناني، بالكتابة المنقوشة فوق مدخل أكاديمية أفلاطون: «لا يدخلن أحد تحت سقفي إلا أن يكون هندسياً». ولكنه ينسى أن يضيف أن أفلاطون أيضاً هو من يقول ـ انطلاقاً من تعريفه الفلسفة بأنها «تأمل الماهيات الثابتة» ـ بأن «الهندسة لا توافقنا إلا إذا كانت ترغمنا على تأمل الماهية، أما إذا توقفت عند الصيرورة فلا توافقنا» (الجمهورية، ك ٧، ٥٢٦ هـ).

(١٣٧) الواقع أن «فرضية الله» تغيب، أكثر ما تغيب، عن العلم الغربي الحديث. أما على صعيد الفكر فمكانة الله ظلت مركزية حتى مطالع القرن العشرين بدءاً بديكارت ومروراً بهيغل وانتهاء ببرغسون.

الناحية مجرد «مطلب» منطقي أكثر منه شيئاً آخر»[١٣٨]. فحكم الجابري هذا أشبه بقول من قد يقول: إن قائد الأوركسترا لا دور له لأنه هو نفسه لا يعزف. وليس يخفي ما يريد أن ينتهي إليه ناقد العقل العربي: فحضور الله في بنية هذاالعقل **ضرورة**، بينما هو في بنية العقل اليوناني **صدفة**، وهذا رغم توكيد الجابري المكرر أن منطق الضرورة ـ لا الصدفة ـ هو حاكم العقل اليوناني. والصدفة ـ ولا سيما إذا كانت **مقحمة إقحاماً** لحل إشكال منطقي ـ قابلة للحذف والإلغاء، أما الضرورة فإبطالها إبطال للماهية. إذن فالعقل اليوناني ليس لاعقلانياً إلا بالعرض، أما العقل العربي فلا عقلاني بالجوهر.

وفي الوقت الذي يحضر الجابري الإنسان والطبيعة في بنية العقل اليوناني ويغيّب الله (قد يكون التلاعب بجدول الحضور والغياب هو الثابت البنيوي الدائم في طريقة الاستدلال الجابرية)، فإن العكس بالضبط هو ما يعيد إلى العقل اليوناني تطابقه مع واقعه التاريخي: فالله حاضر في بنية هذا العقل بطغيان إلى حد تغييب الإنسان والطبيعة معاً. والواقع أن مفهومي الإنسان والطبيعة المرتبطين بتطور النزعة الإنسانية والعلوم الطبيعية في الحضارة الحديثة ابتداء من القرن السابع عشر، ما كان لهما أن يؤسسا نفسهما في استقلال وسؤدد ذاتيين كقطبين مواجهين للقطب الإلّهي في كون مثل الكون اليوناني عامر بالآلهة والألوهية، وهذا إلى حد تأليه الأجرام السماوية نفسها. وبالفعل، يفيدنا مؤرخو الفلسفة أن «سؤال الإنسان» لم يرَ النور في الفكر اليوناني قبل عصر افلاطون. وربما يكون أقدم عنوان لكتاب يحمل اسم الإنسان هو ذاك المنسوب إلى المجموعة الابقراطية: «**في طبيعة الإنسان**» الذي يرجع ناشره الحديث تاريخ نشره إلى نهاية القرن الخامس ق. م.[١٣٩]. ومن المعلوم أن هذا هو أيضاً عنوان أحد كتب أرسطو الضائعة. ولكن حتى لدى المعلم الأول، المتأخر زمنه إلى النصف الثاني من القرن الرابع (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م)، فإن مفهوم الإنسان يجاهد بصعوبة ليفك نفسه من أسر مفهوم الحيوان الذي يندرج فيه اندراج

---

(١٣٨) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٧ ـ ٢٨. ومثل هذا التخفيف المتعمد لحمولة العقل الغربي من النزعة الثيولوجية نلحظه في تلخيص الجابري لفلسفة ديكارت، كبير ميتافيزيقي الغرب في القرن السابع عشر، وذلك عندما يقول: «هكذا يعود ديكارت إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بشكل لا يختلف عما كان عليه الأمر عند فلاسفة اليونان إلا بإقحام الوساطة الآلّهية إقحاماً يراد به حل المشاكل المنطقية التي تطرحها ثنائية الفكر والامتداد» (ت. ع. ع.، ص ٢١).

(١٣٩) ريمي براغ: **ارسطو ومسألة العالم** Aristote et la question du monde، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٨٨، ص ٢٢٣.

النوع في جنسه. فليس من تعريف للإنسان سوى أنه حيوان عاقل أو حيوان ناطق أو حيوان سياسي. وحتى عندما يقر أرسطو للإنسان بالأولوية، فإنه لا يقر له بها إلا بالإضافة إلى مملكة الحيوان: «ينبغي الآن أن نبدأ في المقام الأول بالأشياء التي تأتي في المرتبة الأولى؛ والحال أن الحيوانات الكاملة هي الأولى، وذلك هو شأن الحيوانات الولود، وفي عداد هذه الأخيرة فإن الإنسان هو الأول»(١٤٠). وهذا لا يمنع أرسطو من أن يقر للإنسان بشيء من الألوهية، ولكن هذا بقدر ما يصح حدّ الإنسان بأنه حيوان عاقل، أي حاوٍ على شذرة من العقل الإلّهي («إنما العقل هو الله فينا»). ولكن حتى في هذه الحال لا يكتسب الإنسان سؤدداً، بل يغدو كائناً كونياً Cosmique، أو الحيوان الأكثر مطابقة للكون في سَمْته الأعلى، أي الإلّهي، لأنه الوحيد بين الحيوانات من يملك قامة منتصبة: «هذا هو شأن الجنس البشري. فهو الوحيد، بين سائر الحيوانات المعروفة لدينا، من له حصة في الألوهية، أو على الأقل من له حصة فيها بأعلى درجة. وعليه، ولهذا السبب، ولأن الإنسان هو الحيوان الوحيد المعروفة صورة أجزائه الخارجية إلى أعلى درجة، فلا بد أن نتكلم عنه أولاً. فهو، بادىء ذي بدء، الموجود الوحيد الذي نجد أجزاءه الطبيعية مرتبة لديه وفق النظام الطبيعي: فأعلى الإنسان متجه نحو أعلى الكون. فالإنسان هو الوحيد بين سائر الحيوانات المنتصب القامة»(١٤١). إذن فالشذرة من الألوهية التي يحتوي عليها الإنسان لا تسبغ عليه استقلالاً ذاتياً، بل تنسجه نسجاً محكماً كزردة في شبكة الكون. عن ذلك يقول إميل برهييه: «إن معنى الانسان، لدى اليونان، تابع لمعنى الكون الذي يؤلف كلاً واحداً ناجزاً أزلاً ابداً، يحتل فيه كل واحد موقعه المحدد، أو شبه المحدد سلفاً، بلا تغيير»(١٤٢). بتعبير آخر، إننا لا نستطيع أن نتحدث إلا بصعوبة عن انتروبولوجيا لدى أرسطو. وإذا تحدثنا عنها فينبغي التحديد حالاً بأنها «انتروبولوجيا كسمولوجية»(١٤٣). والحال أن نصاب الكسمولوجيا، كما نصاب الانطولوجيا لدى أرسطو، ثيولوجي: فإله ارسطو «الرهيب»، على حد تعبير

---

(١٤٠) أرسطو: في تولد الحيوان De la Génération des animaux، ك ٢، ٧٣٧ ب، طبعة يونانية ـ فرنسية مزدوجة، تحقيق وترجمة بيير لوي، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦١، ص ٦٣.

(١٤١) أرسطو: أجزاء الحيوان Les parties des animaux، ك ٢، ٦٥٦ أ، طبعة يونانية ـ فرنسية مزدوجة، ترجمة وتحقيق بيير لوي، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٥٦، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(١٤٢) اميل برهييه: «اللوغوس الرواقي، الكلمة المسيحية، العقل الديكارتي»، في: دراسات في الفلسفة القديمة، مصدر آنف الذكر، ص ١٦٩.

(١٤٣) ريمي براغ: أرسطو ومسألة العالم، مصدر آنف الذكر، ص ٢٢٤.

ليون روبان، يربط كل ما في الكون من أصغر ذرة فيه إلى أكبر جرم بآلية حركية متصلة تجد غايتها كما نقطة انطلاقها المطلقة فيه هو كمحرك أول غير متحرك. وأرسطو لا يتردد في الجزم: «إذا انعدم هذا الموجود الأول، هذا الواحد الأحد، إنعدم كل شيء معهما»[١٤٤]. وإذا كان هذا هو شأن «العقلاني» أرسطو، الذي ألّه العقل وأغناه، بفضل الآلية الكونية البديعة التنظيم، عن التدخل، فما شأن «اللاعقلاني» أفلاطون الذي كان أشطَر الإلّه وأوكل إليه وظيفة الخلق والتنظيم الدائم للعالم، وخصّه كـ «أب» منجب بدور تدخلي ستكرسه الديانة المسيحية اللاحقة باسم «العناية الإلّهية»: فهو «الأب الكلي القدرة... الذي يحكم كل ما هو كائن وكل ما سيكون»[١٤٥]؟ ولعل أرسطو نفسه، يوم كان لا يزال قريباً من أستاذه، هو خير من يعبر عن كلية حضور الله في الفلسفة اليونانية منذ أن دخلت في طورها السقراطي الأثيني، عندما قال: «إن مبدأ العقل ليس العقل، بل شيء أعلى منه: وماذا يمكن أن يكون أعلى من العلم والعقل معاً سوى الله»[١٤٦].

والواقع أن السفسطائيين وحدهم هم الذين حفروا لتصور سؤدد الإنسان موقع قدم في الفلسفة اليونانية بإعلانهم، بلسان بروتاغوراس، أن **الإنسان مقياس الأشياء طراً**. ولكن «الثورة السقراطية»، التي قادها افلاطون وأرسطو، لم يكن لها من هم سوى تسفيه السفسطة وتدميرها. فبالاضافة إلى مساجلة أفلاطون ضد **بروتاغوراس** في المحاورة التي تحمل هذا الاسم ـ وهي على كل حال أولى محاوراته المسماة بـ «السقراطية» ـ فقد انتهى إلى الاعلان في آخر كتبه بأن «مقياس الأشياء طراً هو الله»[١٤٧]. أما أرسطو فقد خصص فقرات مطولة من كتاب **ما بعد الطبيعة** ليدحض بروتاغوراس وليقلب عليه صيغته: فالإنسان، الذي يراد له أن يكون مقياس الأشياء طراً، لا يصلح، وهو الكائن الذي ينتمي إلى عالم الكون والفساد،

---

(١٤٤) **ما بعد الطبيعة**، حرف الكاف، ١٠٥٩ ب، ص ٥٨٣.

(١٤٥) أفلاطون: الرسالة السادسة، في: **الأعمال الكاملة**، ٣٢٣ د، تحقيق وترجمة إميل شامبري، المجلد الثامن، ص ٣٠٣. ولكن حتى لا نغمط أفلاطون حقه من «العقلانية» فلنذكر أنه هو من كان سباقاً إلى القول بأن «العقل الأكثر إلّهية هو من نظم هذا الكون في كماله» (ما بعد القوانين، ٩٨٦ ج).

(١٤٦) أرسطو: **الأخلاق إلى أوداموس** Ethique à eudème، ك ٨، ١٢٤٨ أ، تحقيق وترجمة فياني ديكاري، منشورات فران، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٩١، ص ٢١٥.

(١٤٧) **القوانين**، ك ٤، ٤١٦ ج، **الأعمال الكاملة**، م ١١، ص ٦٦.

لا إلى عالم الماهيات، حتى لأن يكون مقياس نفسه[١٤٨]. وعلى هذا النحو قضي على المحاولة الوحيدة التي كان يمكن أن تتمخض، في نطاق الفلسفة اليونانية، عن ولادة انترويولوجيا قائمة بذاتها.

وكما كان يستحيل في الكسموس اليوناني المغمور بالألوهية أن يتقطب **الإنسان**، كذلك كان يمتنع أن تتقطب **الطبيعة**. وصحيح أن كلمة «الطبيعة» كانت أسبق إلى الظهور في الفلسفة المكتوبة باليونانية من كلمة «الإنسان». بل صحيح أن معظم الفلاسفة القبسقراطيين قد نسبت إليهم كلهم كتب ـ ضاعت كلها ـ تحمل عنوان: **في الطبيعة**. وصحيح أخيراً أن أرسطو نفسه ترك سفراً خالداً في علم الطبيعة أسماه الناقل العربي القديم: **السماع الطبيعي**. ولكن كلمة «الطبيعة» نفسها ما كانت تعني ما باتت تعنيه ابتداء من مطلع عصر النهضة الأوروبي عندما اتجه العلم الناشىء إلى قراءة **كتاب الطبيعة** بدلاً من الاكتفاء بمطالعة كتب الأقدمين وشروحها المتراكمة. فعند هؤلاء الأقدمين ما كانت الطبيعة تعني العالم الخارجي المحيط بالإنسان، بل مبدأ النماء في الوجود أو كذلك المادة الأولى التي اشتق منها الوجود. وفضلاً عن ذلك، فإن «الثورة» التي كان رائدها سقراط نقلت الفلسفة اليونانية من النصاب **الفيزيولوجي** الذي كانت عليه في طورها الإيوني إلى النصاب **الثيولوجي** الذي تكرس لها في طورها الأثيني. ومشهور هو، من هذا المنظور، الهجوم الذي يشنه أفلاطون، في الكتاب العاشر من **القوانين** (٨٨٦ ب ـ ٨٩٩ د)، على الفيزيولوجيين، أي على الفلاسفة القبسقراطيين لأنهم أفسدوا الشبيبة واستاقوها إلى الالحاد بتأملاتهم وفرضياتهم حول أصل العالم. والواقع ان إحدى المهام الرئيسية التي سيأخذها على عاتقه المنفّذ الأول «للثورة السقراطية» هي طرد **الطبيعة** خارج دائرة التفكير الفلسفي. فالفلسفة طلب للحقيقة، والطبيعة لا حقيقة لها. فالطبيعة متغيرة؛ وككل ما هو متغير، فإنها تفضي إلى الظن، لكنها لا تفضي إلى **العلم**. وحتى إذا صح أن العلم علمان على ما يفترض بعضهم، «علم بالأشياء التي تولد وتفنى، وعلم بالأشياء التي لا تولد ولا تفنى»، فالثاني بلا جدال «أحق من الأول» وأجدى بما لا يقاس من منظور الحقيقة والعقل. وعلى كل حال «ليس يتعذر شيء كأن نحوز معرفة ثابتة بأشياء لا نوع لها من الثبات على الاطلاق».

---

(١٤٨) أنظر بوجه خاص: **ما بعد الطبيعة**، مقالة الكاف، ١٠٦٢ ب. وانظر في موقف أرسطو من صيغة «الانسان = المقياس» الفقرة الثالثة من الفصل الأول من كتاب جلبير روميير دربي: **الأشياء بذاتها** Les choses mêmes، منشورات لاج دوم، لوزان ١٩٨٣، ص ٦٠ ـ ٦٧.

وليس من يضيع عمره عبثاً «كمن يتنطع لدراسة الطبيعة ويمضي حياته في البحث كيف ولد هذا الكون وما المسببات والأسباب لما يجري فيه». وكيف نطلب أصلاً حقيقة شيء «ما كان قط ولن يكون أبداً وما هو كائن الآن في حالة واحدة»؟ وفي الوقت الذي يمتنع امتناعاً تاماً امتلاك الحقيقة بصدد أشياء الطبيعة التي هي دوماً في صيرورة وكون وفساد، فإن ضرورة العقل، الذي لا يتعامل إلا مع «الثبات والنقاء»، هي التي تملي أن نطلب «الحقيقة الكاملة» في الماهيات الأزلية لما فوق فلك القمر التي «لا يشوبها شائب» والتي «هي دوماً في حالة واحدة، بلا تغير، ولا مزيج»(١٤٩). ولا غرو من ثم ألا يكون افلاطون طوّر **نظرية في الطبيعة**، بل اكتفى بتطوير **نظرية في النفس**. فقد شاء تفسير الطبيعة بمبدأ فوق طبيعي هو مبدأ النفس، منكراً على الطبيعة حتى اسم الطبيعة. فما هو طبيعي عنده هو بالتعريف ما هو أول(١٥٠). والحال أن ما هو أول ليس الماء أو الهواء أو النار كما ذهب إلى ذلك المتقدمون عليه من الفلاسفة الطبيعيين، بل النفس حصراً. فهي وحدها التي تستحق اسم الطبيعة Physis، لأنها هي وحدها التي توجد وجوداً طبيعياً، أي أولياً(١٥١).

ولم يذهب أرسطو «الواقعي»، صاحب المباحث الفذة في علم الأحياء، مذهب أستاذه في نفي الطبيعة وعلمها؛ ولكنه لم يخصها أيضاً، في كتابيه الكبيرين عن الطبيعة وما بعد الطبيعة، بمكانة الصدارة. فهذه حصراً تعود إلى الموجود الأول، الذي يمتنع بدونه وجود كل موجود آخر. أما الطبيعة فيأتي ترتيبها في المحل الثاني. ولم ينكر أرسطو أن تكون الطبيعة موضوعاً للعلم، ولكنه أنكر أن تكون موضوعاً للفلسفة. فالفلسفة هي علم «الجوهر اللامتحرك»، أي الله. ولذا فهي العلم النظري الأول أو الفلسفة الأولى. أما العلم الطبيعي فهو - وإن رقي بدوره إلى مرتبة العلم النظري - علم الجوهر المتحرك، أي «الجوهر الذي يحوز في ذاته مبدأ حركته وسكونه» (وذلك هو تعريف الطبيعة أصلاً عند أرسطو). والحال أن نسبة المتحرك إلى اللامتحرك كنسبة المتناهي إلى اللامتناهي، أو كنسبة الزمن إلى الأبدية، أو كنسبة العلل الثواني إلى العلل الأولى. والطبيعيات لا ترقى إلى أن تكون أكثر من علم للعلل الثواني، بينما الحكمة أو الفلسفة الأولى تتعاطى مع «العلل

---

(١٤٩) أفلاطون: فيلابوس، ٥٩ أ - ٦١ هـ، في: السفسطائي. . .، مصدر آنف الذكر، ص ٣٦٠ - ٣٦٥.

(١٥٠) اوغستان مانسيون: مدخل إلى الطبيعيات الأرسطية Introduction à la physique aristotalicienne منشورات المعهد الأعلى للفلسفة، الطبعة الثانية، لوفان - لا - نوف ١٩٨٧، ص ٨٣.

(١٥١) القوانين، ك ١٠، ٨٩٢ د.

الأولى والمبادىء الأولى». فهي إذن «العلم الأعلم»، «العلم الأعلى من كل علم تابع»، بما في ذلك علم الطبيعة الذي يتعاطى مع معطيات مهما يكن حظها من القوامية الذاتية، فإن علتها ومشروطيتها لا تكمن فيها، بل في ما هو أعلى منها. أضف إلى ذلك أن الفلسفة، علم الوجود من حيث هو وجود، علم كلي. أما الطبيعيات فعلم جزئي، «يختص بجنس محدد من الوجود هو الطبيعة»، مثلما تختص الرياضيات بجنس آخر هو الاعداد والكميات[١٥٢]. والفارق بين الطبيعي وبين الفيلسوف ـ «الذي فوقه» ـ هو كالفارق بين من يعرف **ماهيته** (أو علته الصورية، والمعنى سواء). فمثل «الطبيب الذي يعرف العصب، والقين الذي يعرف القلز» ـ معرفة هي بالضرورة جزئية، لأن مرد هذه الأشياء إلى أشياء أخرى مفارقة لها صورياً وغائياً مثل الجسم أو التمثال ـ كذلك فإن علم الطبيعي يقف عند مادة الموجودات بدون أن يطال صورتها التي هي العلة المفارقة لوجودها. فحصراً «يعود تحديد كيفية الوجود وماهية ما هو مفارق إلى الفلسفة الأولى»[١٥٣]. مهما يكن من أمر، فإن أرسطو لم يعط قط الطبيعة ـ بصرف النظر عن المكانة من العلم التي خصها بها ـ المعنى الذي ستتظهر به مع بزوغ فجر الثورة العلمية للأزمنة الحديثة. وهذا ما حمل مختصاً بارزاً في الطبيعيات الأرسطية على التنبيه إلى ضرورة الحذر من الالتباس الذي لا بد أن ينشأ من جراء ترجمة physis أرسطو بـ «الطبيعة nature»[١٥٤]. وبالفعل، إن أرسطو، في المعجم الفلسفي الذي أدرجه في مقالة «الدال» من كتاب «ما بعد الطبيعة» والذي شرح فيه نحواً من ثلاثين مصطلحاً، يميز في «الطبيعة» خمسة معانٍ ليس بينها معنى واحد يمت بصلة وثيقة إلى «الطبيعة» بمفهومها الحديث. فـ «الطبيعة تقال، بمعنى أول، لتولد ما ينمو». و«الطبيعة، بمعنى ثانٍ، هي العنصر الأول المباطن الذي منه ينمو ما ينمو»، مثل البذرة أو النطفة. والطبيعة ثالثاً «مبدأ الحركة الأول لكل موجود طبيعي». ويطلق اسم الطبيعة رابعاً على «المادة الأولى التي يأتي منها أو يصنع منها شيء اصطناعي...

---

(١٥٢) **ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الكبرى، ٨٩٢ ـ أ ـ ٨٩٢ ب، ص ١١ ـ ١٥؛ ومقالة الابسيلون، ١٠٢٥ ب ـ ١٠٢٦ أ، ص ٣٢٨ ـ ٣٣٤. وقد رفض أرسطو أصلاً تطبيق الرياضيات على علم الطبيعة لأن الرياضيات هي علم ما هو متحرك وأزلي مثل الأجرام السماوية، ولا يجوز أن تنحط إلى علم ما هو متغير وزائل كالطبيعة.

(١٥٣) **السماع الطبيعي**، ك ٢، ١٩٤ ب، م ١، ص ٦٤.

(١٥٤) اوغستان مانسيون: **مدخل إلى الطبيعيات الأرسطية**، مصدر آنف الذكر، ص ٩٣.

فالقلز مثلاً طبيعة التمثال. . . والخشب طبيعة الأشياء التي من خشب». والطبيعة خامساً وأخيراً «تقال لماهية الأشياء الطبيعية»، أي الصورة التي تؤول إليها المادة الأولية بعد اكتمال صيرورتها. ويخلص أرسطو نفسه إلى القول: «من كل ما قلناه ينتج أن الطبيعة، في معناها الأول والأساسي، هي جوهر الموجودات التي يكمن في ذاتها، وبما هي كذلك، مبدأ حركتها»[(١٥٥)]. وقد توقف أكثر الشراح عند هذا التعريف ليستخلصوا منه تعارض الطبيعة، التي مبدأ حركتها في الشيء ذاته، مع الفن، الذي مبدأ حركته في شيء آخر أو في صانعه. وبدون أن نطعن في صحة هذا التفسير للتمييز الأرسطي بين المطبوع والمصنوع، فإننا سنلاحظ أن هذا التفسير، فضلاً عن أنه يضرب صفحاً عن الطبيعة الخارجية، أي مملكة الجماد كما كانت تسمى في «دروس الأشياء»، لا يقيم اعتباراً لمعنى الحركة عند أرسطو ونصابها الأنطولوجي. فالحركة عند أرسطو، وتحديداً في عالم ما دون فلك القمر، ليس لها ذلك النصاب الرفيع الذي بوأه إياه علم الميكانيكا وعلم الديناميكا الحديثان. فالحركة الأرسطية تغير كيفي، أكثر منها نقلة قابلة للقياس الكمي في المكان. فهي ليست حركة نقلية ولا محلية، بقدر ما هي أولاً وأساساً تولد وفساد. وبدلاً من أن تكون علامة انتظام، فهي بالأحرى علامة انشقاق، وبالتالي انحطاط. ومآلها إنما هو إلى موت واندثار، وعلى حد تعبير أرسطو نفسه: من الوجود إلى اللاوجود. وبالمقابل فإن موجودات العالم العلوي هي وحدها التي تعرف الحركة النقلية، النظامية، الدائرية، التي لا يصاحبها تولد أو فساد، ولا يتمخض عنها هدر أو ضياع. فالأجرام السماوية تتمتع بامتياز ما أسماه بيير أوبنك «الحركة اللامتحركة mouvement immobile»[(١٥٦)]. فهي من طبيعة إلهية، وهي أقرب الموجودات إلى الله لأن الله نفسه لاحركة، وحركتها هي، بحكم دائريتها وتكرارها الأزلي، أقرب بدورها إلى أن تكون لا حركة.

● هذا المعنى الانحطاطي للحركة، مبدأ وجود الطبيعة في فلك ما دون القمر، هو ما استبقاه العصر الوسيط المسيحي من سائر معاني الحركة عند أرسطو، فأسس نفسه، على العكس تماماً مما يفترضه ناقد العقل العربي، في قطيعة تامة مع العلم

---

(١٥٥) ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ١٠١٤ ب ـ ١٠١٥ أ، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٧. وانظر كذلك السماع الطبيعي: «الطبيعة هي مبدأ وعلة للحركة والسكون للشيء الذي تكمن فيه مباشرة، بالماهية لا بالعرض» (ك ٢، ١٩٢ ب، م ١، ص ٥٨).

(١٥٦) بيير اوبنك: مشكلة الوجود لدى أرسطو Le problème de l'être chez Aristote، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٩٤، ص ٤١٨.

الطبيعي باعتباره علم الأشياء الفانية. فالعصر الوسيط المسيحي هو، بحصر المعنى، عصر تأليهي. وأمام قطب الله، فإنه لا مكان لأي قطب آخر. وبنية الكون المسيحي هي، على كل حال، بنية هرمية. والهرم لا يمكن أن يكون له سوى رأس واحد؛ وأما ما دون الرأس فتراتبات مبخوسة القيمة طرداً مع نزولها وابتعادها عن الرأس. والطبيعة إنما تحتل مكانها في قاعدة الهرم السفلى. فصحيح أنها من خلق الله، ولكن بما أنها دعامة النفس فهي لا تتمتع حتى بامتياز الخلاص الاخروي الذي هو من حصة الانسان. فليس للطبيعة من مصير آخر، في التصور المسيحي، سوى الاندثار مع نهاية العالم التي كانت تبدو لأهل العصر الوسيط قريبة للغاية.

وفضلاً عن أن المسيحية هي، لاهوتياً، ديانة خلاص، فإن تجربتها التاريخية في القرون الثلاثة الأولى من وجودها، ما زادتها إلا إهمالاً وازدراء وتعالياً تجاه الطبيعة. فالمسيحية الأولى، بحكم الاضطهادات الرومانية، مسيحية استشهادية في منطقها. فمن أجل إنقاذ الروح، كانت الاماتة، أي التضحية بالجسد الطبيعي، هي محور تصورها للعلاقة مع العالم الخارجي. فخلاص الانسان خلاصه من طبيعته الطبيعية، بل من أسر الطبيعة ككل(١٥٧).

وأخيراً، فإن فكرة الطبيعة نفسها، بقدر ما كانت موروثة من الاغريق، كانت تبدو للاهوتيي الشطر الأول من العصر الوسيط فكرة وثنية. والقديس اغسطينوس، أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، الذي يمثل فلسفياً نهاية الأزمنة القديمة وبداية العصر الوسيط، هو من أعطى لسائر اللاهوتيين المسيحيين من بعده ايقاع الموقف المسيحي السلبي من الطبيعة وعلمها. ففي كتاب التعليم الديني Enchiridion الذي وضعه برسم معتنقي المسيحية قال: «عندما يطرح علينا السؤال الذي يتعلق بمعرفة ما نعتقده ونؤمن به في موضوع الدين، فلا ضرورة لسبر طبيعة الأشياء، كما فعل أولئك الذين سماهم الاغريق بالطبيعيين. وليس علينا كذلك أن نخشى من أن يكون المسيحي جاهلاً بقوة وعدد العناصر ـ عدد الأجرام السماوية ونظامها وكسوفاتها؛ صورة السماء؛ أنواع وطبيعة الحيوانات والنباتات والأحجار والينابيع

---

(١٥٧) الواقع إن هذا الموقف المسيحي ضد الطبيعة في الشطر الأول من العصر الوسيط يجد مقدماته الفلسفية لدى أفلاطون، الذي كان بمعنى من المعاني مسيحياً قبل الأوان: فأفلاطون هو صاحب صيغة «الجسد قبر النفس»، وهو من أرسى على قاعدة نظرية متينة ثنائية الجسم الأرضي والنفس الآلهية، وهو أخيراً من جعل مهمة الفلسفة «التدرب على الموت» (انظر بوجه خاص محاورة فادن، ٦٣ أ ـ ٨٤ هـ).

والأنهار والجبال؛ الحوليات والمسافات؛ نذر اقتراب العاصفة؛ أو آلاف الأشياء الأخرى التي اكتشفها أولئك الفلاسفة أو حسبوا أنهم اكتشفوها... فحسب المسيحي أن يعتقد أن العلة الوحيدة لجميع الأشياء المخلوقة، السماوية أو الأرضية، المنظورة أو اللامنظورة، هي طيبة الخالق، الله الذي لا إله غيره؛ وحسبه أن يؤمن بأنه لا وجود لشيء، عداه سبحانه، لا يستمد وجوده منه سبحانه»[158].

لذا فإن المرء ليذهل ـ لا نجد تعبيراً أخف من هذا ـ عندما يقرأ بقلم ناقد العقل العربي، ودوماً في معرض المقابلة الضدية مع هذا العقل، أن الطبيعة ثابت دائم في «بنية الفكر اللاتيني المسيحي»، وليذهل أكثر بعد عندما يقال له إن حضورها الاستقطابي هذا يقابله «غياب الله أو أية قوة أخرى مفارقة في بنية هذا الفكر». ثم يزيده ذهولاً بعد هذا كله أن يستشهد ناقد العقل العربي بالفكرة اللاهوتية المسيحية عن «تجسيد الله في المسيح» ليستخلص من ذلك وقوف «الله والانسان في قطب، والطبيعة في قطب مقابل» في بنية العقل الأوروبي في طوره المسيحي اللاتيني.

ولئن يكن النص الذي أوردناه للقديس أغسطينوس كافياً ليشهد، على العكس، على مدى كلية حضور الله وكليةغياب الطبيعة في الفكر اللاتيني المسيحي، فإن الاستشهاد بواقعة «التجسد» من قبل ناقد العقل العربي يتم عن سوء تأويل لهذه الواقعة وعن سوء توظيف معاً. فلو صح أن «التجسيد» يجمع بين الله والانسان ويجعل منهما طرفاً واحداً في مقابل الطبيعة[159]، فإن هذه «التجلية» ينبغي أن تحتسب للفكر المسيحي اليوناني الشرقي قبل أن تحتسب للفكر المسيحي اللاتيني الغربي. فآباء الكنيسة الشرقيون، الذين كتبوا باليونانية، هم الذين خاضوا في أحرّ المساجلات وتزعموا الانشقاقات في داخل المسيحية حول طبيعة المسيح. ثم إن واقعة التجسد ما كانت تعني ولا تستتبع أي تقطيب للطبيعة ولو «كطرف مقابل». بل على العكس: فبدلاً من تأسيس فيزيولوجيا أو فيزيولوجيا مضادة، فقد مهدت لتأسيس انتروبولوجيا. ففكرة التجسد أحدثت بالفعل انقلاباً في نظام القيم: فقد

---

(158) أورده توماس كوهن في: الثورة الكوبرنيكية، مصدر آنف الذكر، ص ١٢٣. والجدير بالذكر أن هذا الموقف السلبي من الطبيعة «الوثنية» بقي مستمراً في التقليد المسيحي إلى مطالع القرن الثامن عشر ووجد محاميه في شخص مؤلف «البحث عن الحقيقة»، مالبرانش ـ ممثل الحداثة الأوروبية في نظر ناقد العقل العربي ـ الذي لم يتردد في دمغ فكرة الطبيعة بأنها «فكرة مضادة للمسيحية ورسابة باقية لدى اللاهوتيين من الفلسفة الوثنية».

(159) تكوين العقل العربي، ص ٢٨.



مثلث، على حد تعبير غوسدورف، «إعادة اعتبار انطولوجية للشرط الانساني»[١٦٠]. فالرباط الوثيق الذي كان يقيمه الفكر اليوناني بين الثيولوجيا والكسمولوجيا تحول، مع المسيحية وفكرة التجسد، إلى تمفصل بين الثيولوجيا والانتروبولوجيا، مع تهميش في الوقت نفسه للكسمولوجيا والفيزيولوجيا. فالبشرية الفانية، لا الأجرام السماوية الأزلية، باتت هي شعب الله المختار. وأضحى الانسان، لا الكون، هو في مركز الخلق. وتحرر من الحتمية الكسمولوجية ليغدو الصانع الشخصي لمصيره، وإن بتدخل من النعمة الآلهية. وبديهي أن الانسان، في العالم الديني للعصر الوسيط، ما كان له أن يستقل بنفسه في سؤدد تام: فهذه سيرورة لن ترى النور إلاّ ابتداء من القرن الثامن عشر. ولكن فكرة التجسد، بالتضامن مع فكرة الخلق الآلهي، أعتقت الانسان من شرطه الحيواني وجعلته أكمل مخلوقات الله بعد أن كان في الفكر اليوناني أول الحيوانات أو «الحيوان الأكثر طبيعية» بحسب تعبير أرسطو. وإذا شئنا استعارة المفردات التقنية لفلسفة العصر الوسيط قلنا إن هذه الترقية للانسان، المحدودة بالإطار اللاهوتي للعصر، ما كان لها أن تزرع مفهوم الانسان، بل فقط «علته البذرية raison séminale». ولسوف تحتاج هذه البذرة إلى عشرة قرون على الأقل كيما تنتش. وذلك هو إنجاز الحداثة التي ما زالت ترى فصولاً.

هل هذا معناه أننا ننكر أن يكون العصر الوسيط اللاتيني المسيحي عرف أي شكل من أشكال «الطبيعة»؟ إن هذا هو بالاجمال رأي أولئك الذين يعتقدون من الباحثين والمؤرخين أن العصر الوسيط بجملته لم يكن إلا وقتاً ضائعاً بالنسبة إلى الثقافة. ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الفضاء العقلي للثقافة الوسيطية ليس هو عين الفضاء العقلي للعلم الراهن، وأن العالم الوسيطي كان لاهوتياً قبل أن يكون طبيعياً أو كيمائياً، وأنه ما كان على كل حال يسكن العالم عينه الذي يسكنه عالم الأزمنة الحديثة، فلا بد لنا من الاعتراف في هذه الحال بأن العصر الوسيط اللاتيني عرف هو الآخر ضرباً من «الطبيعة»، بدون أن يترتب على هذا الاعتراف أن «الطبيعة الوسيطية مطابقة لطبيعة الفلسفة اليونانية أو لطبيعة العلم الحديث»[١٦١]. فالطبيعة الوسيطية مرادفة للضرورة. فحيثما وجد تواتر لظاهرة بعينها، فهذا معناه

(١٦٠) جورج غوسدورف: **أصول العلوم الانسانية**، مصدر آنف الذكر، ص ١٥١.

(١٦١) اتين جاسون: «العصر الوسيط والطبيعة»، في: روح الفلسفة الوسيطية L'esprit de la philosophie médiévale، منشورات فران، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٩، ص ٣٤٦.

وجود طبيعة آمرة لها. فكل ما يحدث بانتظام هو نتيجة طبيعية لعلته. ولكن العلل الطبيعية هي علل ثوانٍ، وبتعبير آخر: علل معلولة. وخلف كل معلول يكمن قصد إلهي. فالله هو معلل العلل، كما كان يقول إخوان الصفاء، أو مسبب الأسباب كما سيقول الغزالي. وتدخل الله على صعيد العلل، بحيث تنفك رابطة اللزوم بينها وبين معلولاتها، هو ما يفسر المعجزة. والحال أن الكون الوسيطي، كما يلاحظ اتيين جلسون كبير مؤرخي فلسفة القرون الوسطى، عامر بالمعجزات. فما دامت الطبيعة الوسيطية تنبثق عن الله بحرية مشيئته، لا عن فيض ضروري، فهذا معناه أن «الله قادر على أن يؤتي معلولات العلل الثواني بدون هذه العلل، أو حتى أن يؤتي معلولات تعجز عنها هذه العلل»(١٦٢). وإذا كانت المعجزة تتبدى من وجهة النظر البشرية لاعقلانية لأنها تخرق القانون الطبيعي، فإنها تحتفظ بمعقوليتها تامة من وجهة نظر الله. ولهذا فإن اللاهوت، أي العلم بالمقاصد الآلهية، يتقدم في المنزلة، كما في العقلانية، على العلم الطبيعي. ومهما يكن من أمر، فإن العصر الوسيط المسيحي اللاتيني كان معنياً بتطوير العلم الأول أكثر منه بتطوير العلم الثاني. وعلى كل حال أيضاً، كان لا بد للعصر الوسيط اللاتيني أن يدخل في شطره الثاني ليكتشف العلم الطبيعي بما هو كذلك. فحتى نهاية القرن الحادي عشر ما كان الوسيطيون يعرفون من علم الطبيعة سوى التأويل الميتافيزيقي أو الرمزي لقصة نشأة الكون في سفر التكوين من العهد القديم من الكتاب المقدس، وهذا بالاستناد إلى معطيات وشذرات متسربة من الأفلاطونية والهرمسية والأفلاطونية المحدثة. وإنما ابتداء من النصف الأول من القرن الثاني عشر، كما يفيدنا مؤرخ «الفلسفة الوسيطية»، بدأ الوسيطيون يكتشفون «أرسطو والعلم الطبيعي العربي»(١٦٣). وهذه مفاجأة ليست بهينة بعد كل توكيدات ناقد العقل العربي عن طلاق هذا العقل مع الطبيعة المعقود عصمتها للعقل اليوناني ـ الأوروبي حتى في طوره المسيحي اللاتيني. ولنترك لمؤرخ «الفلسفة الوسيطية» دوماً أن يقلب دعوى ناقد العقل العربي رأساً على عقبها: «إن ترجمات السماع الطبيعي والتولد والفساد والسماء لأرسطو، مصحوبة بأعمال ابن سينا وابن رشد، كانت هي المؤشر [في فلسفة العصر الوسيط] لظهور علم طبيعي متحدد بموضوع مخصوص: الطبيعة

---

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(١٦٣) آلان دي ليبرا: الفلسفة الوسيطية La philosophie médiévale، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٩٢، ص ٥٣.

ونظرية الحركة والمتحرك»[١٦٤]. والحال أن ناقد العقل العربي لا يكتفي بأن يعمّد ما استورده الفكر المسيحي اللاتيني عن طريق الترجمة «ثابتاً بنيوياً»، بل يسقط هذا الثابت عن البنية العقلية للمصدر الذي جاءت منه هذه الترجمة: أي الفكر العربي الاسلامي. فمرة أخرى تقترن المزايدة بمناقصة. والخطير في الحالتين أنهما تتمان على حساب الحقيقة التاريخية.

● من وجهة نظر الحقيقة التاريخية، لا من وجهة نظر الرغبة الايديولوجية المسبقة في المضاربة على العقل العربي، فإن دعوى ناقد هذا العقل ينبغي أن تعكس بمقدار ١٨٠ درجة: فلئن يكن رأس الهرم في الحضارتين اللاتينية المسيحية والعربية الاسلامية يحتله قطب الله بلا منازع، فإن القاعدة التي توسعها الثانية لقطبي الطبيعة والانسان أوسع بما لا يقاس من تلك التي توسعها لهما الأولى. وهذا لأسباب أربعة:

أولاً ـ إن التجربة التاريخية للدين الاسلامي معاكسة تماماً للتجربة التاريخية للدين المسيحي في القرون الأولى. فالمسيحية عاشت هذه القرون تحت الأرض إن جاز التعبير، دفعاً عن نفسها لشر الاضطهادات، وصاغت لاهوتها الأول بمنطق استشهادي يعطي الأولوية للحياة الأبدية على الحياة الفانية، وبالتالي للانسان الروحاني على الانسان المادي بحسب تعبير القديس بولس. أما الإسلام فقد مضى بسرعة، بعد فترة وجيزة من الاضطهاد والمهاجرة، يؤسس نفسه في دين غالب وفي دولة منتصرة ما قيض للمسيحية أن تعرف مثيلاً لها إلا بعد تنصر قسطنطين في القرن الرابع الميلادي[١٦٥]. وعلى حين أن خلاص النفس كان الهم الأول للمسيحية الأولى بعيداً عن شاغل علم الطبيعة والسياسة الأرضية، فإن الإسلام الأول، المؤسس نفسه في دولة، ما كان له أن يتعقل ذاته إلا بوصفه ديناً ودنيا معاً. ومن ثم فإن التضامن كان محتوماً بين تطور العلوم الدينية والعلوم الدنيوية. وليس من قبيل الصدفة أصلاً أن يكون الدين نفسه قد أسس نفسه في علوم، مثل علم التفسير وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم الفرائض، فضلاً عن علم الكلام. وبدون أن يكون الاسلام جهل الروحانيات الشخصية كما تتمثل في أدبيات الزهد والتصوف، فإنه ما كان له أن يكتفي بها. فتحويل الدين إلى منظومة من القواعد

---

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(١٦٥) ربما كان الفارق الأساسي من هذا المنظور بين الاسلام والمسيحية أن الأول دخل بسرعة في طوره «المدني»، بينما بقيت المسيحية في القرون الأربعة الأولى «مكية».

والعلوم الموضوعية كان ضرورياً للوفاء بحاجات مجتمع مدني وسياسي نظم نفسه على أساس هذا الدين. وما كان يمكن ترك الأمور، كما في المسيحية الأولى، للاجتهاد الشخصي. فالمدينة الاسلامية، بعكس مدينة المسيحية الأولى، مدينة واقعية. وما انتظرت المسيحية قروناً عدة لتطوره باسم القانون الكنسي، كان على الاسلام، الحامل لمجتمع ودولة معاً، أن يطوره من القرن الأول باسم علوم المعاملات. وكما لم يعرف الاسلام تلك الثنائية الحادة التي عرفتها المسيحية بين النفس والبدن، كذلك فإنه لم يقم بين علوم الدين وعلوم الدنيا الانقطاع الذي عرفته الحضارة الأوروبية لصالح الأولى في طورها الوسيطي اللاتيني ولصالح الثانية في طورها الحديث والمعاصر. وبعيداً عن أي شاغل تفاخري، فإننا نستطيع أن نقرر بكل طمأنينة أن ما من حضارة، قبل الحضارات الحديثة، أنجبت مثل ذلك القدر من العلماء الذين أنجبتهم الحضارة العربية الاسلامية وأقرت لهم باستقلالية نسبية كبيرة في ميادين الطب والصيدلة والكيمياء والرياضيات والطبيعيات والبصريات والفلاحة والحيوان والفلك والحيل[١٦٦]. وكتب العلوم كانت، حتى منذ أحصاها ابن النديم في سنة ٣٧٧ هـ، تعد بالآلاف. وهذا بدون أن نتحدث عن الفلاسفة الذين كان أكثرهم من العلماء، والذين كانت الطبيعيات، بالاضافة إلى الإلّهيات والمنطقيات والأخلاقيات، بنداً ثابتاً في برنامج الفلسفي.

ثانياً ـ لئن تكن المسيحية ديانة خلاص، فإن الاسلام قد يكون قابلاً للحد بأنه ديانة تكليف. والتكليف حقوق لله على الانسان أن يؤديها. فإذا أداها صارت له إزاء نفسه وإزاء دنياه حقوق من حقه، بل من واجبه، أن يتمتع بها. ولقد ميز الاسلام نفسه بنفسه عن المسيحية بموقفه النقدي من الرهبانية[١٦٧]. ولئن تكن بعض آيات القرآن قابلة للتفسير باتجاه زهدي[١٦٨]، فإن آيات أخرى تأخذ من دعاة الزهد موقفاً نقدياً[١٦٩]. وإذا كانت النزعة الزهدية أفسحت هامشاً واسعاً للتصوف في الاسلام، فإن النزعة المتعية المضادة قد أعطت دفعة كبيرة لتطور العلوم

(١٦٦) إن الاستقلالية النسبية في العلوم الدنيوية يؤسس لها دينياً قول مشهور للرسول: «أنتم أدرى بأمور دنياكم».

(١٦٧) ﴿وآتيناه الانجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ـ ما كتبناها عليهم ـ إلا ابتغاء رضوان الله﴾ (الحديد، ٢٧).

(١٦٨) ﴿وما الحياة الدنيا إلا متع الغرور﴾ (الحديد، ٢٠).

(١٦٩) ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين. قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ (الأعراف، ٣١ ـ ٣٢).

الدنيوية. فالاسلام لم يعرف ـ قبل ابتداء انحطاط الحضارة العربية الاسلامية ـ معضلة تضاد الدين والعلم التي عرفتها المسيحية. وقبل انغلاق الحضارة العربية الاسلامية على نفسها، فإننا لا نقع في القرون الخمسة الأول على أغسطينوس إسلامي يغسل يديه بكل طمأنينة ضمير من علوم الدنيا والطبيعة. ولا شك أن كلمة **السماء** (والسماوات) تتردد في القرآن نحواً من ٣١٠ مرات، ولكن كلمة **الأرض** تتردد بدورها نحواً من ٤٢٠ مرة. وإغراء القطيعة مع العالم ـ وبالتالي مع العلم ـ أكبر بكثير في المسيحية منه في الاسلام. فيسوع كان ضرب بنفسه المثل: «ليست مملكتي من هذا العالم»[١٧٠]. ولكن مملكة الاسلام، بحكم تجربته التاريخية، كانت في السماء والأرض معاً. ومن هنا الفارق في الحساسية إزاء العلم. فقد أمكن للحضارة العربية الاسلامية في طورها الديني ـ وعلى الأخص قبل انغلاقها الانحطاطي على نفسها ـ أن تكون ذات صبغة علمية غامقة؛ بينما ما صارت الحضارة المسيحية الغربية علمية إلا بقدر ما كفت عن أن تكون دينية[١٧١].

ثالثاً ـ لئن تكن الواقعة الأساسية في المسيحية هي **تجسد الله في المسيح**، فإن الواقعة الأساسية المعادلة في الاسلام هي **تكلم الله في القرآن**. ولئن تكن واقعة التجسد تخاطب في الانسان وجدانه، فإن واقعة التكلم تخاطب عقله. فالمسيحية في التحليل الأخير قصة. أما الإسلام فخطاب موجه إلى العقل. والمسيحي مطالب، أكثر ما هو مطالب، بـ«الاقتداء بالمسيح[١٧٢]». أما المسلم فمطالب بـ«الفهم عن الله» كما كان يقول المحاسبي. ومن هنا فإن القرآن دعوة دائمة إلى تشغيل الذهن لفهمه واستيعابه تفسيراً وتأويلاً واستنباطاً[١٧٣]. هذا الاستحثاث الدائب لمران العقل هو ما يبيح لنا أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة **لوغوس مكتوب**. فهي

---

(١٧٠) انجيل يوحنا، الفصل ١٨، الآية ٣٦.

(١٧١) بديهي أننا لا نساوي بين علم الحضارة العربية الاسلامية وعلم الحضارة الغربية الحديثة، لا من حيث مستوى التطور فحسب، بل كذلك وأساساً من حيث النصاب الابستمولوجي: فالأخيرة هي وحدها التي أمكن لها، بفضل علمنتها، أن توفر للعلم استقلالية تامة ومؤدداً ذاتياً كاملاً.

(١٧٢) هذا هو عنوان واحد من أشهر كتب التقوى المسيحية، والمرجح أن واضعه هو القس توماس كمبيس في القرن الخامس عشر. والكتاب حث على الحياة الداخلية والروحية، ودعوة للانسان للانفصال عن نفسه وعن العالم، ولتقديم الصلاة على المعرفة والقراءة، ولمفارقة النفس عالم الطبيعة لتلوذ بعالم النعمة. و«الاقتداء بالمسيح» هو أكثر كتب المسيحية رواجاً وترجمة إلى لغات العالم المختلفة بعد الانجيل.

(١٧٣) الاستنباط: منهج المتصوفة في فهم القرآن.

بامتياز **حضارة كتاب**، **لا الكتاب بألف ولام التعريف** من حيث هو وعاء للوحي فحسب، بل كذلك الكتاب من حيث هو وعاء المعرفة والأداة الوحيدة لإنتاجها وتداولها. ومن وجهة النظر هذه، فإن ما من حضارة أخرى من الحضارات المكتوبة تصمد للمقارنة مع الحضارة العربية الإسلامية، وهذا بانتظار الثورة المعرفية للأزمنة الحديثة التي ستكرس نمطاً حضارياً جديداً بصفة نوعية: **حضارة العلم ووعائه**: الكتاب المطبوع.

رابعاً ـ وربما أولاً من حيث الترتيب التاريخي ـ لقد قامت الحضارة المسيحية اللاتينية على **قطيعة لغوية** مع التراث اليوناني أو المكتوب باليونانية. وهذه القطيعة أتاحت للبعد اللاهوتي في هذه الحضارة أن يحتل كامل مساحة الوعي بدون أن يضطر إلى أن يجرّ معه «الثقل الميت» للطبيعيات الأرسطية والكسمولوجيا اليونانية «الوثنية». وقد لا يكون من قبيل الصدفة أن يحمل أشهر كتب اللاهوت المؤسّسة لهذه الحضارة عنوان **«مدينة الله»**(١٧٤). وبالمقابل، فإن الحضارة العربية الإسلامية قد رأت النور على قاعدة من الاتصالية مع التراث اليوناني ومع المسيحية الشرقية الناطقة أو الكاتبة باليونانية. فالنخبة المثقفة السريانية، التي صانت التراث اليوناني وساهمت في إغنائه، هي عينها التي نقلت هذا التراث، عندما تعربت أو أسلمت، إلى اللغة العربية ومارست فعاليتها ـ بالتضامن مع النخبة الفارسية ـ في تكوين العقل العربي في «عصر التدوين» في استمرارية مع التقاليد الفلسفية والعلمية لثقافة الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط التي كانت راكمت تراثاً يجاوز في العمر ألف سنة. وبما أن الثيولوجيا اليونانية ما كانت تتفق كثيراً مع المنطلقات اللاهوتية للديانة الإسلامية الجديدة، فقد جرى في مرحلة أولى على الأقل نقل التراث المنطقي والطبيعي حصراً، وهذا ما أبقى هامش الإنسان والطبيعة في بنية الفكر العربي الإسلامي أوسع بما لا يقاس من هامشهما في بنية الفكر اللاتيني المسيحي. وليس من قبيل الصدفة أن يكون «الطبيعي» أرسطو هو الذي فرض نفسه من البداية ـ وإلى النهاية ـ في الساحة العقلية العربية الإسلامية، بينما لم يتعاط الشطر الأول من

---

(١٧٤) في هذا الكتاب، الذي كتبه القديس اغسطينوس في آخر حياته، يرد كبير آباء الكنيسة اللاتينية ـ الذي كان بالمناسبة يكره اللغة اليونانية ـ التهمة الموجهة إلى المسيحيين بأنهم هم المسؤولون، بمقاطعتهم آلهة روما، عن اجتياح قبائل القوط للمدينة الخالدة وإعمالهم فيها يد النهب والذبح على مدى ثلاثة أيام متوالية، مؤكداً أن هذه «الشرور المادية» قد تكون تحذيراً من الله للمسيحيين الذين ما زالوا متمسكين بمتع الدنيا، وإن الشر «الحقيقي» لا يمكن أن يأتي من عنف خارجي، بل فقط من النفس الداخلية الأمارة بالسوء.

العصر الوسيط اللاتيني إلاّ مع «الإلّهي» أفلاطون[١٧٥]. ومهما يكن من أمر، فإننا نملك دليلاً مادياً لا يدحض على أن «الطبيعة» و«الإنسان» كانا من المفاهيم التي شقت طريقها في وقت مبكر من الثقافة اليونانية أو المكتوبة باليونانية إلى الثقافة العربية الإسلامية بوساطة سريانية. فمن أولى الكتب التي نقلت إلى العربية - والعناوين دالة ههنا بحد ذاتها - كتاب «**سر الخليقة وصنعة الطبيعة**» وكتاب «**في طبيعة الإنسان**». الأول منسوب إلى «بلينوس الحكيم»، وهو في الواقع موضوع باليونانية في القرن السادس الميلادي بقلم أو بترجمة القس السرياني «ساجيوس»، الذي «كان منزله بنابلس». والثاني من تأليف أسقف حمص السرياني «نميسيوس» في مطلع القرن الخامس الميلادي. الأول تصفه محققته، أورسولا وايسر، بأنه «موسوعة في العلوم الطبيعية»، والثاني بأنه «رسالة في الأنتروبولوجيا»[١٧٦]. وما يبعث على الإعجاب في الكتابين، رغم أنهما محرران بقلم رجلَي دين، أنهما يصدران عما لن نتردد في أن نسميه نزعة طبيعية وإنسانية حقيقية. فصحيح أن نظرية الخلق الإلّهي تشغل الفصل الأول بتمامه من الكتاب، وأن الله ماثل في الفصل بكلية حضور بوصفه «علة العلل»، ولكن على مستوى هذه العلل المعلولة فإن مؤلف «**سر الخليقة وصنعة الطبيعة**»، وما أدرجه فيه من فصول «**في طبيعة الإنسان**»، يصر، بعناد علمي يمكن وصفه بأنه سابق لأوانه، على تقديم تفسير محض طبيعي للطبيعة، ومحض بيولوجي للإنسان. فعدا العرض الموسوعي لعالم الآثار العلوية وممالك المعدن والنبات والحيوان (بما فيه الإنسان)، والذي يستغرق أربعة أخماس الكتاب، فإن المبدأ التفسيري الذي يعتمده هو القانون الطبيعي أو ما في معناه. فـ«الطبائع ثابتة على حالها لا زيادة فيها ولا نقصان»، و«كل خلقة خلقت من طبيعة هي من تلك الطبيعة تكون معها حيث كانت وتزول معها حيث زالت»، و«كل مولود تولّد من طبيعة واحدة من الطبائع، فهو اليوم يتولد منها كما [كان] تولد». ومن ثم فإن المعجزة أو مفهومها غائب تماماً عن «صنعة الطبيعة». فـ«الأشياء تتولد على أجناسها وأسناخها». وإذا اتفق أن تولد في الطبيعة مولود على غير سنخه فإنما «بفعل طبيعة

---

(١٧٥) لا شك أن قامة أرسطو المديدة طغت بدورها على الشطر الثاني من العصر الوسيط اللاتيني، ولكن هذه المرة بوساطة عربية.

(١٧٦) سر الخليقة وصنعة الطبيعة، وفي ذيله كتاب في طبيعة الانسان، منشورات معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، ١٩٧٩، المقدمة، ص ١٠ - ١٨. والدليل على قدم ترجمة هذين الكتابين، اللذين ستعاد ترجمتهما لاحقاً، هو أن المصطلح الفلسفي فيهما لم يكن قد استقر. فالهيولى أو المادة تترجم بـ «السوس»، والجوهر بـ «الصميم».

أخرى». فالمعجزة ليست خرقاً للطبيعة، بل تدخل لطبيعة مغايرة. وذلك هو تعريفها **الطبيعي**: «كل ما يتولد من طبيعة بفعل طبيعة أخرى»[(١٧٧)].

وتتضامن مع هذه النزعة الطبيعية نزعة إنسانية. فالتحول من نظرية الفيض الضروري إلى نظرية الخلق الإرادي نقل نصاب الإنسان إلى الكائن الأكثر كمالاً بين كائنات ما دون فلك القمر وجعله أقرب المخلوقات إلى خالقه: فهو، لا الأجرام السماوية الصماء، المخلوق على صورة الله. ولئن تأخر خلقه إلى «اليوم السادس» فما ذلك لتأخر رتبته، بل لتكون جميع مخلوقات الأيام الخمسة الأولى مسخرة في خدمته، بصفته «أتم الخلق طبيعة» و«أتم الطبائع جوهراً». والمؤلف المختفي وراء شخصية «بلينوس الحكيم» لا يكتم حماسته للإنسان: «إني رأيته أعلى من جميع الأشياء التي دونه ولذلك سميته إلهاً... ولأني لم أر في العالم شيئاً له عقل إلا الإنسان، فلذلك سميته ملك العالم»[(١٧٨)].

وبديهي أن هذه النزعة الإنسانية، التي ترى في الإنسان «مخالفاً لجميع الأشياء لقوة العقل التي خصّ بها»، وجدت ما يعززها في نظرية التكليف القرآنية التي تحدّ نفسها بمشروطية العقل: فإن بطل في القاصر أو المعتوه بطل التكليف. ولكن هذه النزعة الإنسانية، المعززة بنظريتي الخلق والتكليف، لا تبيح لنا أن نتحدث عن **تقطيب** للإنسان في الإسلام، كما في أية ديانة توحيدية أخرى، إلا على «جهة الفرض والتقدير» كما كان يقول ابن خلدون، لا على جهة «الأمر الواقع» و«النصاب الأبستمولوجي» كما يفترض ناقد العقل العربي الإسلامي الذي يمحور العلاقات داخل البنية الأبستمولوجية لهذا العقل حول قطبين، يضع «في أحدهما الله، وفي الآخر الإنسان». وتكفينا في التدليل على ما نقول القرينة الإحصائية التالية: فقد ورد لفظ **الإنسان** في النص القرآني ٦٥ مرة، ولكن لفظ **الله** يرد أكثر من ٢٦٠٠ مرة. أي أنه في كل مرة يرد فيها اسم **الإنسان** مرة واحدة، يرد اسم **الله** أربعين مرة.

وبالمقابل، فإن قطب **الطبيعة** الذي يغيّبه الجابري هو ما يحضر في الفكر العربي الإسلامي حضوراً راجحاً ـ ودوماً في إطار النسبية التي تسمح بها البنية الدينية لفكر العصر الوسيط الإسلامي والمسيحي على حد سواء ـ لا يصمد للمقارنة معه حضوره

---

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩ و٤٢٤ و٤٤٠.

المقلص إلى الحد الأدنى في الفكر اللاتيني المسيحي. ولن نتحدث هنا عن مئات الكتب التي وضعت في كل فن من فنون الطبيعة على حدة، ولا عن العشرات من أفذاذ العلم العربي الذين ما كان أحد منهم لاهوتياً[١٧٩]، ولا عن أدب الطبيعة الذي ما عرفه الأدب اللاتيني المسيحي قط والذي أدرك ذروة تطوره بالمقابل في الشعر الأندلسي[١٨٠]. ولكن حسبنا أن نتوقف هنيهة عند محطات ثلاث من النتاج العقلي في باكورة الحضارة العربية الإسلامية، وفي عصرها الذهبي، وفي طور أفولها.

● المحطة الأولى مع جابر بن حيان الذي مارس نشاطه برعاية الأسرة البرمكية في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، والذي قد تكون النصوص المنسوبة إليه أقدم نصوص «فلسفية» نحوزها في اللغة العربية. والحال أنه إذا كان جابر بن حيان وريثاً في الفلسفة لأفلاطون، فإنه في العلم الطبيعي (والمنطق) وريث لأرسطو. فطبيعياته هي **الطبيعيات الكيفية** كما تداولها الفلاسفة بعد أرسطو الذي كان أعلن أن «الطبيعة» بحكم احتوائها كلها على المادة - [والمادة تغير] - لا تصلح لأن يطبق عليها المنهج الرياضي[١٨١]. ولعل ناقد العقل العربي ما كان ليشن هجومه البالغ الضراوة - كما سنرى - على جابر بن حيان بوصفه ممثلاً مبكراً لـ«العقل المستقيل» في الثقافة العربية لو أدرك أن «الكيمياء» هي العلم الطبيعي الوحيد الذي أبقى أرسطو بابه مفتوحاً منذ أن قطع الطريق لمدة ألف عام على الطبيعات الكمية[١٨٢]. فكيمياء جابر بن حيان - ككل كيمياء أخرى قبل ثورة العلم الحديث - هي كيمياء الطبائع الأرسطية الأربع وتمازجها. ونصابها الأبستمولوجي هو فكرة قابلية الطبيعة للتحول - «التدبير» - إلى طبيعة أخرى. يقول جابر في فصل من أولى رسائله التي جمعها بول

---

(١٧٩) ربما باستثناء ابن رشد الذي كان فيلسوفاً وطبيباً وفقيهاً، وباستثناء نصير الدين الطوسي الذي كان فيلسوفاً وعالم فلك وعالم كلام.

(١٨٠) إن الشعر مستبعد تماماً من دائرة التفكير «الابستمولوجي» لناقد العقل العربي. ومن ثم فقد أعجزه أن يرى ليس فقط النزعة الطبيعية في الشعر الجاهلي والعباسي والأندلسي، بل كذلك النزعة الانسانية في شعر الغزل الذي أصاب تطوراً مبكراً في الحجاز (في مكة والمدينة حصراً) قبل أن يرحل نحو الأمصار: الشام والعراق والأندلس، ومن هذه الأخيرة نحو أوروبا مع شعراء التروبادور.

(١٨١) ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، ٩٩، ص ١١٨.

(١٨٢) الواقع أن تكميم الطبيعة سيتأخر إلى القرن السابع عشر بانتظار «الثورة الغاليلية» التي ستعلن أن الأبجدية المكتوب بها كتاب الطبيعة هي الرياضيات.

كراوس جعل عنوانه: «القول في الطبيعة وتكوينها للأجناس وما فوقها وتحتها»: «إن الطبيعة كائنة من تضاعيف الكيفيات بالحركة والسكون، وابتداء تضاعيفها امتزاج الكمية معها. فالطبيعة إذاً أربعة أشياء ابتداء: حركة وسكون بكيفية وكمية، وهذا هو جوهر الطبيعة. فإذا هي صارت كذلك انفطرت منها أربعة أشياء لا غير: حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة، أوائل أمهات بسائط. ثم أحاطت الحركة والسكون والكيفية بتلك الأمهات، والكمية بعد اجتماعها، فكان أيضاً عنها جميع الأشياء الموجودات من لدن الفلك المنير إلى جميع الأجناس الثلاثة، أعني الحيوان والنبات والحجر»[183]. ولعل فضل جابر بن حيان الكبير لا يكمن في نتائج تجاربه «التدبيرية»، بل في «قانون إيمانه». فهو قد ردَّ إلى العلم الطبيعي نصابه الأبستمولوجي الذي أنكره عليه الثيولوجيون من الفلاسفة. فضداً على دعوة من يقول إن «العلم لا يصل إلى ما في الطبيعة» يقول: «العلم يصل إلى ما بعد الطبيعة ويستخرجه، فكيف لا يصل إلى الطبيعة؟»[184]. بل إن جابر بن حيان، في دفاعه عن علمه الطبيعي وإمكانيته، يبتدع بدعة في تاريخ الفلسفة. فعلى عكس التقليد الأفلاطوني الذي وجدناه يعلن أنه لا علم بالطبيعة لأنه لا علم بالمتغير، وعلى عكس التقليد الأرسطي الذي وجدناه يقر بإمكانية علم طبيعي ولكن بدون أن يرفعه إلى مقام الفلسفة التي تبقى وحدها مختصة بدراسة العلل الأولى، فإن جابر بن حيان يفصل ما بين العلم الإلّهي والفلسفة ويجعل الأول مختصاً بعلم العلل ويكل إلى الثانية مهمة دراسة المعلولات. فـ«حد العلم الإلّهي أنه العلم بالعلة الأولى» و«حد العلم الفلسفي أنه العلم بحقائق الموجودات المعلولة». و«حد العلوم الإلّهية أنها علوم ما بعد الطبيعة من النفس الناطقة والعقل والعلة الأولى وخواصها»، و«حد الفلسفة أنها العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من أسفل»[185]. نحن إذن ـ وهذا أقل ما يمكن قوله ـ أمام انقلاب ابستمولوجي، على الأقل من منظور تقطيب الطبيعة: ففي التقليد الأفلاطوني ـ الأرسطي السائد **ليس من فلسفة بالطبيعة**، وفي التقليد الذي حاول جابر بن حيان إرساءه **ليس من فلسفة إلاّ بالطبيعة**. وبديهي أن العلم الإلّهي ظلّ

---

(١٨٣) جابر بن حيان: «كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل»، في: مختار رسائل جابر بن حيان، تحقيق ب. كراوس، مكتبة المثنى ببغداد، طبعة مصورة عن مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٣٥، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١١٠.

عند جابر بن حيان يتقدم في الشرف ـ هكذا تشاء «إبستمي» العصر الوسيط بأسره ـ على الفلسفة تقدم «العلة الأولى» على «الموجودات المعلولة». ولكن الكرامة الفلسفية التي رفع إليها علم الطبيعة كان يمكن أن تجعل منه، لو عاش في مطالع عصر النهضة، بيكوناً آخر، إن لم يكن فرنسيس بيكون مؤلف رسالة «**في كرامة العلوم**»، فعلى الأقل روجر بيكون الذي قال عنه كبير مؤرخي الفلسفة الألمان فلهلم تينمان: «رجل عظيم كان يمكن أن يعطي الثقافة العلمية برمتها وجهاً جديداً واتجاهاً جديداً فيما لو أمكن لعصره أن يفهم عمق تفكيره»[١٨٦].

● المحطة الثانية عند إخوان الصفاء الذين وضعوا في مطلع القرن الرابع الهجري أول موسوعة في الحضارة العربية الإسلامية. فمن رسائلهم الإثنتين والخمسين، المتماسكة أسلوباً وبنية ورؤية للعالم، خصوا الرياضيات (العدد، الهندسة، الفلك، الموسيقى، الجغرافيا، النسب العددية والهندسية، إلخ.) بست رسائل، والطبيعيات (الهيولى والصورة، المكان والزمان، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، المواليد الثلاثة: الحيوان والنبات والمعدن، تركيب الجسد، النطفة، الحاس والمحسوس، ماهية اللذات والآلام، الحياة والموت، إلخ.) بسبع عشرة رسالة. وعلى هذا النحو، فإن الطبيعيات تؤلف وحدها ثلث موسوعة إخوان الصفاء، وبإضافة الرياضيات تؤلف نصفها. وإذا كان تعريفهم للفلسفة أن «أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات، بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم»، فعندهم أن «العلوم الفلسفية أربعة أنواع: أولها الرياضيات، والثاني المنطقيات، والثالث العلوم الطبيعيات، والرابع العلوم الإلهيات»[١٨٧]. وتشغل الطبيعيات تمام المجلد الثاني من الرسائل، أي نحواً من خمسمئة صفحة من أصل ألفين. ولكن ما يميز طبيعيات إخوان الصفاء ليس فقط صفتها الموسوعية، بل كذلك، وفي المقام الأول، طبيعتها الثنائية. فالطبيعة عند إخوان الصفاء علوية وسفلية، نفسية في تعيُّنها العلوي، وطبيعية في تعيينها السفلي. ولهذا جاز وصف طبيعياتهم بأنها أفلاطونية ـ أرسطية معاً. فمعلوم أن أفلاطون ما كان أنكر إمكانية علم طبيعي فحسب، بقدر ما أنكر أيضاً وأساساً فكرة الطبيعة بالذات. فعنده أن الطبيعة ليست سوى المبدأ الأول للحركة في الأشياء.

---

(١٨٦) نقلاً عن **معجم الفلاسفة**، إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٠٣.

(١٨٧) **رسائل اخوان الصفاء**، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، المجلد الأول، ص ٤٨.

وبصفتها هذه، فإنها لا يمكن أن تكون أي عنصر من العناصر الطبيعية التي أرجع إليها الفلاسفة القبسقراطيون مبدأ الأشياء والوجود. فالطبيعة ليست ماء ولا هواء ولا ناراً ولا تراباً. فهذه العناصر المادية لا يمكن أن تكون مبادىء، وبدلاً من أن تفسر الأشياء فإنها بحاجة هي نفسها إلى تفسير. ولا يمكن أن يفسرها سوى مبدأ أعلى منها ومن كل طبيعة. وهذا المبدأ لا يمكن أن يكون سوى النفس. وإذا كانت الطبيعة لا تعني سوى المبدأ الأول والأقدم، فليس غير النفس يجوز أن يطلق عليها اسم الطبيعة: فهي مبدأ المبادىء[188]. ولهذا فإن أفلاطون، بدلاً من نظرية في الطبيعة، يضع نظرية في النفس كما ذكرنا. فالفيزيقا، من حيث هي علم المبدأ الأول الذي اشتق منه كل وجود، علم غير ذي موضوع[189]. فالسيكولوجيا تغني غناءه وتنوب منابه. والحال أن إخوان الصفاء، من دون أن يتطرفوا في أفلاطونيتهم إلى حد إلغاء فكرة الطبيعة وعلمها، قالوا بطبيعة نفسية حاكمة من أعلى للطبيعة المادية التي في أسفل. ومن هنا تمييزهم لأنفسهم عن مثبتي الطبيعة ونفاتها في آن معاً. فالخلاف، تماماً كما عند أفلاطون، هو على معنى التسمية. فمثبتو الطبيعة من الفيزيولوجيين غاب عنهم أن الطبيعة مطبوعة وليست طابعة، وأنها غير فاعلة بذاتها بل بالنفس الكلية المنبثة فيها، ونفاتها من الثيولوجيين غاب عنهم أن الله نفسه، الذي لا فاعل غيره، لا يفعل مباشرة بل بالواسطة، والطبيعة هي واسطة فعل الله. يقول «الإخوان» في الفصل الذي يحمل عنوان «في ماهية الطبيعة» من رسالتهم الرابعة في «الجسمانيات الطبيعيات»: «كان الذين يتكلمون في الحوادث الكائنات، التي دون فلك القمر، من الحكماء والفلاسفة، ينسبون هذه الآثار والأفعال كلها إلى الطبيعة؛ وبما أن أقواماً من العلماء ينكرون أفعالها، وينكرون الطبيعة أيضاً أصلاً، احتجنا أن نذكر معنى قولهم: الطبيعة، ونبيّن أن الذين أنكروا أفعالها ذهب عليهم معنى الطبيعة، ولم يعرفوها، فمن ذلك أنكروا أفعالها. واعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن الطبيعة إنما هي قوة من قوى النفس الكلية، منبثة في جميع الأجسام التي دون فلك القمر، سارية في جميع أجزائها كلها، تسمى باللفظ الشرعي الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة، بإذن الله، وتسمى

---

(١٨٨) القوانين، ك ١٠، ٨٨٦ ب ـ ٨٩٩ د.

(١٨٩) بقدر ما تعني «الفيزيقا» علم المادة الأولى التي تحدر منها الوجود، فقد يكون ثمة مجال لإقامة صلة اشتقاقية بينها وبين لفظ الأفعال الدالة على انبثاق الوجود في اللغات السامية مثل بزغ وبثق وفتق. وثمة إشارات على كل حال في كتابات أفلاطون وأرسطو إلى أن لفظ الطبيعة باليونانية قديم ومجهول الأصل.

باللفظ الفلسفي قوى طبيعية، وهي فاعلة في هذه الأجسام بإذن الباري، جلّ ثناؤه. والذين أنكروا فعل الطبيعة إنما ذهب عليهم معنى هذه التسمية، وظنوا أنها متوجهة نحو الجسم، والجسم، من حيث هو جسم، لا فعل له البتة بالإجماع من الفريقين، بدلائل قد صحت وبراهين قد قامت. واعلم يا أخي بأن الذين أنكروا فعل الطبيعة يقولون إنه لا يصح الفعل إلاّ من حي قادر، وهو قول صحيح، ولكن يظنون أن الحي القادر لا يكون إلاّ بجسم، إذ كان على هيئة مخصوصة بأعراض تحلّه بزعمهم، مثل الحياة والقدرة والعلم وما شاكلها، ولا يدرون أن مع هذا الجسم جوهراً آخر روحانياً غير مرئي، وهي النفس، وأن هذه التي وصفوها من الأعراض بأنها حالّة في الجسم هي التي تظهرها فيه، أعني النفس بفعلها في الجسم»[190]. وفي نص تالٍ يشبه «الإخوان» الطبيعة بـ«آلة الدولاب»، والنفس الكلية التي تديرها بـ«الدابة المحركة» للدولاب والموصلة حركته «من آلة إلى آلة أخرى»: فـ«كذلك فعل الطبيعة، إنما هي حركة متصلة بها عن آلة فلكية محركة، دورية، مربوطة بها النفس الكلية بقوة عقلية، تبدر عن مشيئة إلٰهية وعناية ربانية بأمر من هو لا يعلمه إلاّ هو». وبدون أن ينكر «الإخوان» أن الطبيعة «غرائبها لا تحصى وعجائبها لا تفنى»، فإنهم ينكرون عليها الحرية: فما تبديه الطبيعة من أعمال «لا تفنى ولا تبيد» في أشكال وأنواع وألوان متجددة بـ«مر الزمان وتغاير الأيام ومع كل لحظة من لحظات العيان في كل مكان» إنما تبديه «الشيء بعد الشيء بحسب ما يلقى إليها ويفاض عليها من النفس الكلية وما يسري فيها من القوى الفلكية»، مثلها في ذلك مثل الكتاب المكتوبة سطوره «بقلم الإرادة»: فكل ما خطته «الإرادة الاختيارية» التي لا يسبر لها حسياً غور «يستقر في مقام لا يعدوه كالحروف المرتبة في سطورها المنظومة، وخطوطها المرسومة، مرتبة في أقسامها، مستوية في نظامها لا يعدو بعضها بعضاً»[191]. ولكن إذا كانت الطبيعة هي «فعل النفس الكلية»، فهذا لا يجردها هي نفسها من الفعل الجزئي والمشروط: فهي فاعلة في ما دونها انفعالها بما فوقها، سواء أعلى المستوى الإنساني أم على المستوى الطبيعي. والفارق بين المستويين هو كالفارق بين الحرية الجزئية والحتمية الجزئية. فالإنسان خيره الجزئي منه، وشره الجزئي منه. ومن هنا خضوعه، وخضوع نفسه الجزئية، لقانون «المجازاة والمكافأة». أما الطبيعة الجزئية فمحكومة بالطبيعة الجزئية:

---

(١٩٠) رسائل اخوان الصفاء، مصدر آنف الذكر، م ٢، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(١٩١) المصدر نفسه، م ٤، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

فهي خاضعة لخواصها وطباعها «إما جذباً أو إمساكاً أو دفعاً أو نفوراً» بدون أن يسري عليها قانون «العقاب والثواب» وبدون أن يكون لها خيار في أن تفعل ما تفعله أو أن تمتنع عن فعله. وهذا لا يمنع أصلاً أن يكون لها، في تضادها وتنافرها وفي تشاكلها وتآلفها، «شعور خفي وحس لطيف كما للنبات والحيوان، إما شوقاً ومحبة، وإما بغضاً وعداوة». فلكأن النفس، التي هي طبيعة الطبيعة، تترك بصمتها «الشعورية» حتى في ما هو جماد لا حس له ولا نفس ولا حياة من أدنى موجودات فلك ما دون القمر. ومن هنا النص المدهش التالي الذي يقيم ما بين الطبيعة والطبيعة علاقة فعل وانفعال تقوم فيها الطبيعة الجامدة بدور فاعل الفعل: «الدليل على صحة ما نقول قول الحكماء في كتاب الأحجار ونعتهم لها أن طبيعة تألف طبيعة، وطبيعة تناسب طبيعة أخرى، وطبيعة تلصق بطبيعة، وطبيعة تأنس بطبيعة، وطبيعة تقهر طبيعة، وطبيعة تقوى على طبيعة، وطبيعة تضعف عن طبيعة، وطبيعة تلهب طبيعة، وطبيعة تحب طبيعة، وطبيعة تطيب مع طبيعة، وطبيعة تفسد مع طبيعة وطبيعة تبيّض طبيعة، وطبيعة تحمّر طبيعة، وطبيعة تهرب من طبيعة، وطبيعة تبغض طبيعة، وطبيعة تمازج طبيعة»[١٩٢].

● المحطة الثالثة والأخيرة ستكون عند ابن تيمية، مجدد الحنبلية في القرن السابع/الثامن الهجري وصاحب أوسع مشروع لـ «أسلمة الاسلام»، أي إغلاق دائرته على نفسها، في ظروف الاحتلالين الصليبي والمغولي اللذين استثارا لدى الحضارة العربية الاسلامية رد فعل الدفاع المشروع عن النفس، مع كل ما يعنيه الموقف الدفاعي من تسويد للعقلية النصية وللايديولوجيا «الجمهورية»[١٩٣] ولمنهاج «السنة والجماعة». وبديهي أن «شيخ الاسلام» ما كان له، لا ايديولوجياً ولا ابستمولوجياً، أن يفكر في «تقطيب» الطبيعة. فالله، في التفكير الأصولي، يشغل المساحة كلها، مع هامش معلوم للانسان من حيث هو مخلوق مكلف. ومع ذلك، ليست «الطبيعة» مستبعدة بالمرة من حقل تفكير ابن تيمية على طريقة الافلاطوني أغسطينوس. فالطبيعة، في التفكير الأصولي، من خلق الله وآياته. والنص القرآني غالباً ما يدعو المؤمن إلى التأمل في معجزتها والاعتبار بدلالتها على عظمة الخالق وفعل الخلق. ولكن ليس هذا الجانب العام من التعاطي مع مقولة الطبيعة ما يستوقفنا في فكر ابن تيمية. بل حصراً موقفه، الداعي إلى الإعجاب في عصره،

(١٩٢) المصدر نفسه، م ٢، ص ١١٠.

(١٩٣) ههنا نسبة إلى «الجمهور»، وهو من المصطلحات الأساسية في خطاب ابن تيمية.

من فكرة **القانون الطبيعي**. فقد استأنف ابن تيمية، بعد نحو من قرنين ونصف قرن، السجال الذي كان خاضه الغزالي ضد «الفلاسفة» وعارض فيه مذهبهم «الحتمي» بمذهبه «الظرفي»، ومقولتهم عن «الطبيعة» بمقولته عن «العادة»، وفكرتهم عن «التلازم الضروري» بفكرته عن «الاقتران الجائز». والحال أنه إن يكن ناقد العقل العربي اعتبر الغزالي ممثلاً لهذا العقل في نفيه مفهوم «القانون الطبيعي» لصالح مفهوم «مجرى العادة»، فإن ابن تيمية، الذي لا يقل تمثيلية لهذا العقل، قد أنكر على الغزالي وعلى جمهور الأشاعرة إنكارهم فكرة «القانون الطبيعي»، وبالتالي إتاحتهم الفرصة للفلاسفة، ممثلين بابن رشد الحفيد، لاسترداد أنفاسهم و«للاستطالة» على «السلف والفقهاء والجمهور». يقول نص «شيخ الاسلام»: «إن كثيراً من أهل النظر والكلام كالأشعري وغيره أنكروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره، وأنكروا حكم الله المقصودة بذلك، وقالوا في لامات كي المذكورة في القرآن كقوله: «وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون»، وقوله: «ولذلك خلقهم»، وقوله: «لعلهم يتقون»، وأمثال ذلك، هي «لام العاقبة» وليست «لام التعليل». إذ كان يمتنع عندهم أن يفعل الله شيئاً لأجل شيء، أو يأمر بشيء، لأجل شيء. فهؤلاء لا يثبتون في الأفلاك العلوية ولا الأجسام السفلية ولا النفوس قوى تكون سبباً لحدوث شيء. وإذ أنكروا تأثير القدرة التي للحيوان، فهم لما سواها أشد إنكاراً. وهؤلاء إذا أرادوا أن يجيبوا الفلاسفة عما ادعوه من أسباب المعجزات وغيرها من الخوارق قالوا: نحن نقول إن المؤثر في الحوادث هو قدرة الله فقط ولا أثر لشيء من ذلك. ولهذا قال الأشعري: إن أخص وصف للرب هو القدرة على الاختراع. والكلام بين هؤلاء ومنازعيهم في مقامين. أحدهما: أنهم لا يسلّمون حصول الخوارق مقارنة لما تذكره الفلاسفة من الأسباب. والثاني: أنهم إذا سلّموا ذلك جعلوا ذلك كسائر الأمور التي علم اقترانها في العادة، فإن العادة جارية بأن الانسان يأكل فيشبع، ويشرب فيروى، ويضرب بالسيف فيقطع. فإذا كانوا يقولون: إن مجرد القدرة القديمة هي المحدثة للشبع والري والقطع وغير ذلك عند هذه الأمور المقارنة لها لا بها، وأنه ليس هنا قوة ولا طبيعة ولا فعل له تأثير في هذه الحوادث بوجه من الوجوه، كان قولهم لذلك في المعجزات أقوى وأظهر. وأبو حامد الغزالي في كتاب «**تهافت الفلاسفة**» جعل هذه المسألة من الأصول التي نازع فيها الفلاسفة. ولهذا اشتد نكير ابن رشد عليه في «تهافت التهافت»، وجعل هذا من المواضع التي استطال بها على أبي حامد، وانتهز

بها الفرصة في الرد عليه والانتصار للفلاسفة»[١٩٤]. وليس من العسير أن نخمن أين موضع رهان الحنبلي ابن تيمية في نقده للأشعري الغزالي: فإنكار القانون الطبيعي إنكار للمعجزة بوصفها، بالتعريف، خرقاً لها ومجاوزة. فلو صح أن الله يخلق الأحداث على غير مساقٍ ولا نظام، وأنه لا يفعل شيئاً لشيء، ولا يقرن المسببات بأسبابها، لكان كل شيء ممكناً ولاختلط حابل المعجزة بنابل الطبيعة. والحال أن انفصالية المعجزة لا معنى لها إلا في سياق اتصالية الطبيعة. ومن هنا ميل ابن تيمية إلى تثبيت القانون الطبيعي، رغم أن المسلمة الأولى لكل تفكيره واستدلاله هي أن الله على كل شيء قدير. ومما يجعله يميل أكثر إلى فكرة التثبيت أن «السلف والفقهاء والجمهور» درجت سنتهم على الانتصار لها بقولهم المتوارث عن بعضهم بعضاً إن «الله جعل في الأعيان قوى وطبائع تحصل بها الآثار، كما جعل في النار التسخين وفي الماء التبريد، ونحو ذلك»، بينما «طائفة من أهل الكلام» فقط ـ والكلام من مكروهات العلم عند السلفية ـ «ينكرون هذا كله ويقولون: ليس في الأعيان قوى وطبائع تكون أسباباً للآثار، لكن الله يخلق الأشياء عندها لا بها»[١٩٥]. ولئن يكن بعض «أصحاب مالك والشافعي» انضموا إلى «جمهور الأشعرية» في إنكار «الأسباب»، فلن يزيد ذلك ابن تيمية إلا تمسكاً بفكرة «الطبائع». فالعداء بينه وبين المالكية والشافعية السائدة حينئذ في مصر وسوريا كان عداء مهنة، فضلاً عن أنه عداء ايديولوجي[١٩٦]. ولكن رأس حربة ابن تيمية كان موجهاً إلى «الفلاسفة». فهؤلاء كانوا يريدون توسيع نطاق القانون الطبيعي ليشملوا به المعجزات. بمعنى آخر، كانوا يطلبون لهذه تفسيراً طبيعياً. هذا إن لم يكذبوا بها أصلاً. وإنما على هؤلاء يريد ابن تيمية أن يقطع الطريق. فإن كان مقصودهم بـ «القانون الطبيعي» أن «النفوس وغيرها من الأعيان جعل الله فيها من

---

(١٩٤) ابن تيمية: كتاب الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، منشورات مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٤٠٦ هـ، الجزء الأول، ص ١٤٧ ـ ١٤٩. وبالمناسبة، إن الاشارة هنا إلى «تهافت التهافت» تطعن في صحة دعوى دي بور، ومن أخذ بها من المفكرين العرب من أمثال الجابري، عن «الضربة القاضية» التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة في الإسلام المشرقي، وبالتالي بقاء كتابات ابن رشد مجهولة وعديمة الفاعلية فيه.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٩٦) انظر في تفاصيل الخصومة بين مجدد الحنبلية وبين الموالك والشوافع من القضاة المتنفذين دراسة هنري لاوست عن «الحنبلية في عهد المماليك البحرية» المعاد نشرها في كتابه: **التعدديات في الاسلام** Pluralismes dans l'islam، منشورات مكتبة بول غوتنر الاستشراقية، باريس ١٩٨٣، ص ٦٣ ـ ١٣٣.

القوى والطبائع ما يحصل به بعض الآثار»، فهذا «لا ينكر لا في الشرع ولا في العقل، ولكن دعوى المدعي إن معجزات نبينا أو غيره من الأنبياء هي من هذا الباب بهتان عظيم. والقائلون بهذا رأوا أنهم يمكنهم تعليل بعض الخوارق بعلل طبيعية فعللوها، ثم جهّالهم ظنوا هذا يطّرد فطردوا، وأما حذّاقهم فيكذبون بالخوارق الخارجة عن القانون الطبيعي عندهم»[١٩٧]. وفي مقدمة هؤلاء «الحذاق» الذين قيدوا الخارق من الظواهر «بجريانه على القانون الطبيعي المعتاد» ابن سينا الذي ادعى في «إشاراته» أن «خوارق العادات في العالم ثلاثة أنواع، لأنها إما أن تكون بأسباب فلكية كتمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية، وهذا هو الطلسمات؛ وإما أن تكون بأسباب طبيعية سفلية كخواص الأجسام، وهي النيرنجيات؛ وإما أن تكون بأسباب نفسانية، ويزعمون أن المعجزات التي للأنبياء والكرامات التي للأولياء وأنواعاً من السحر والكهانة هي من هذا الباب»[١٩٨]. وبدون أن يقع ابن تيمية في غلطة الغزالي وجمهور الأشعرية فيتنكر للقانون الطبيعي ولما يجري على مجراه، فإنه يجعل للمعجزة نصاباً مغايراً من موقع الانفصال لا الاتصال: «لهذا كان ما يذكرونه من التأثير مقيداً عندهم بجريانه على القانون الطبيعي المعتاد، فعندهم لا يتصور أن يفعل المؤثر في المواد إلا ما هي قابلة له. فقد يقولون: إن الهواء لما كان قابلاً لأن ينقلب ماء أمكن أن يؤثر المؤثر فيه حتى يصير الهواء ماء فينزل المطر. ومعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية. مثال ذلك انقلاب العصا ثعباناً ثم ابتلاع الثعبان ما هنالك من العصي والحبال، فإن هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة، لأن الخشب لا يقبل أن يصير حيواناً أصلاً، ولا يمكن في القوى الطبيعية أن عصا تصير حية لا بقوى نفس ولا بسحر ولا غير ذلك»[١٩٩]. ومن ثم ينتهي إلى الاعلان جازماً بأن: «جمهور

(١٩٧) كتاب الصفدية، ج ١، ص ١٣٦.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢. وبالمناسبة، وبصرف النظر عن نقد ابن تيمية لابن سينا وعن كراهيته له ولـ «المتفلسفة» جميعاً، فإن فهمه لكتابه الأخير «الاشارات والتنبيهات» يبقى أرقى بما لا يقاس من فهم ناقد العقل العربي. فقد أدرك «شيخ الاسلام» أن نهج ابن سينا يؤدي في التحليل الأخير إلى «تطبيع» المعجزة. أما الجابري فقد حكم بأن ابن سينا لا يفعل في «إشاراته» غير أن «يتبنى الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السرية السحرية» صادراً في ذلك عن «عقل جعل منتهى طموحه أن يقدم استقالته» (ت. ع. ع. ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨).

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧. وبالمناسبة، لسنا هنا بصدد مناقشة موقف ابن تيمية من المعجزات والكرامات والخوارق. ولكن انطلاقاً من القائمة الذهبية التي استنها في «توافق المعقول الصريح=

المسلمين لا ينكرون الأسباب والمسببات لا في الجماد ولا في الحيوان، لكن يعترفون بكل ما دل على صحته الدليل، سواء كان الدليل نقلياً أو عقلياً» و«يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم. لكنهم مع إثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم، بل يقولون إن الله خالق كل شيء وربه ومليكه... ويعلمون أن الأسباب مخلوقة لله بمشيئته وقدرته، ولا تزال مفتقرة إلى الله... فما كان بالأسباب فالله خالقه وخالق سببه جميعاً»[٢٠٠].

إن هذا التضامن بين النزعة الدينية والنزعة الطبيعية لدى رائد الحنبلية المجددة لا يبعث على العجب. وخلافاً لما يتوهمه ناقد العقل العربي، فإن إحضاره «للطبيعة» في بنية عقل بعينه لا يعني ضمناً غياباً لله عن بنية هذا العقل. وابن تيمية، ومعه جمهور «السلف والأئمة وأكابر أهل الحديث والسنة والجماعة»، لا يدعون مجالاً للشك في أن الرؤية الدينية للعالم تتضامن، ولا تتنافر، مع الرؤية الطبيعية. فالطبيعة، على عكس ما يفترض ناقد العقل العربي ضمنياً، ليست مقولة مضادة للاعتقاد الديني، وهي لا تعارضه معارضة العقل للاعقل. فبدون **القانون الطبيعي** تمتنع **المعجزة**، وبدون **الطبائع** تستحيل **الخوارق**، وبدون **مجاري العادات** تتعذر **الغرائب**. وبكلمة واحدة، بدون **الطبيعة** لا وجود لما **فوق الطبيعة**. والتفسير الديني للعالم غير ممكن في نهاية المطاف بدون عالم برسم التفسير، وبدون مبادىء وقوى وأسباب تنتظم حركة هذا العالم، وعنها تتمخض مسبباته. وبهذا المعنى، فإن «التفسير الطبيعي للظاهرات يتبدى على أنه **النموذج الايديولوجي** لكل تفسير، بما فيه التفسير الديني»[٢٠١]. وديكارت هو من قال في ذلك القرن السابع عشر الذي شرعت فيه مقولة «الطبيعة» تكتسب قواماً ابستمولوجياً جديداً: «لا أعني الآن

= والمنقول الصحيح»، فإنه لا يكتفي بإثباتها، بل يثبت معها أيضاً، بحكم التضامن ما بين «الأخبار الصادقة والمتواترة» و«المعاينة والمشاهدة»، السحر والأقسام والعزائم وغرائب الجن، ويمضي إلى حد القول: «والذي علمناه في زمننا ممن تحمله الجن وتطير به في الهواء وتسرق له أنواع الأطعمة من الحلاوة وغيرها، وتأتيه بها وتخبره عن بعض الأمور الغائبة عنه بأمور كثيرة يطول وصفها في هذا الباب» (ص ١٦٨). وما دام مدار البحث في هذا الفصل عن «العقل والعقلية» أصلاً، فلنتذكر ـ كما يلاحظ غوسدورف ـ أن «الشيطان كان موضوعاً لمشاهدة ومعاينة دارجة في العصر الوسيط المسيحي»، تماماً كما الجن في عصر ابن تيمية، لأن المعرفة مشروطة بحساسية العصر، و«الواقعة الموضوعية» لا تشير فقط إلى الشيء كما هو، بل كذلك إلى ما يعتقد أنه كائن عليه.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢٠١) كليمان روسيه: ضد الطبيعة L'anti - nature، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٣، ص ٣٢.

بالطبيعة منظوراً إليها في جملتها سوى الله نفسه، أو بالأولى النظام والترتيب اللذين أرساهما الله في الأشياء المخلوقة». بعبارة أخرى، لا طبيعة بدون الله. وأقصى ما يمكن أن تتأدى إليه مقولة «الطبيعة» في خاتمة المطاف ليس إلغاء التأليه الديني، بل تطويره ـ تماماً كما لدى اسبينوزا ـ إلى تأليه طبيعي.

إن سوء التأويل لهذه الوظيفة الايديولوجية للنزعة الطبيعية هو ما ألجأ في أغلب الظن ناقد العقل العربي إلى إخراج مسرحية التقطيب الثنائي في صيغتيها: «السالبة بالنسبة إلى العقل العربي (الله + الانسان)، والموجبة بالنسبة إلى «العقل اليوناني ـ الأوروبي» (الانسان + الطبيعة). وهو ما ألجأه أيضاً، وعلى الأخص، إلى التلاعب بجدول الحضور والغياب في القيم الابستمولوجية لهذين العقلين بما يجعل بنية الفكر اللاتيني المسيحي تتبدى أكثر طبيعية، وبالتالي أكثر عقلانية وأقل دينية، من بنية الفكر العربي الاسلامي. وهذا مع أن العكس بالضبط هو الصحيح، لأن الطبيعة أكثف حضوراً بما لا يقاس ـ كما رأينا من خلال وقفاتنا في المحطات الثلاث ـ في هذا الفكر منها في ذاك؛ ولأن الفكر العربي الاسلامي، على صدوره مثله مثل الفكر اللاتيني المسيحي عن إبستمي دينية، أقل اصطباغاً بما لا يقاس أيضاً بالصبغة الدينية، لأنه كان في التحليل الأخير فكر مدينة بشر من لحم ودم، بينما كان الفكر اللاتيني المسيحي فكر «مدينة الله» في المقام الأول[٢٠٢].

وفضلاً عن ذلك فإن الرهان الذي يعقده ناقد العقل العربي على مقولة الطبيعة في مضاربته الضدية على هذا العقل يبدو غير ذي موضوع بعد أن سحبت ـ من غير علمه في الظاهر ـ فكرة «الطبيعة» نفسها من التداول في جدول القيم الابستمولوجية للحداثة، ولا سيما في طور ثورتها الثانية المعاصرة. فالطبيعة كمقولة معرفية تنتمي بكل تأكيد إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر اللذين شهدا ثورة عظمى على صعيد اكتشاف القوانين الطبيعية. ولكن ابتداء من أواسط القرن التاسع عشر، مع تدشين عصر الصناعة والمحرك البخاري، شرعت البشرية تنتقل بدورها من طور الاستعباد لقوانين الطبيعة إلى طور استعباد قوانين الطبيعة نفسها. ولئن

(٢٠٢) الواقع أن صبغ الفكر العربي الاسلامي بصبغة دينية طاغية هو سيرورة لاحقة ومتأخرة أدركت أوجها على يد ابن تيمية تحديداً مع إنجاز عملية أسلمة الاسلام في ظروف المواجهة الخطرة مع المغول والفرنج. ومن يراجع كتاب «الامامة والسياسة» لابن قتيبة الدينوري (٢١٣ ـ ٢٧٦ هـ) ـ وربما كان أخطر كتاب في المسألة السياسية في الاسلام ـ يذهل إذ يعاين كم كانت السياسة حتى في الصدر الأول «سياسية» ومنزوعة عنها الصفة القدسية Désacralisée.

تكن البشرية قد صاغت على التوالي التاريخي مقولات **الله**، ثم **الانسان**، ثم **الطبيعة**، فقد دخلت في القرن العشرين، ومع تعميم النظام الآلي والعقلانية التكنولوجية، في طور **الصنعة** la facture(٢٠٣). ولعلنا نستطيع بدورنا أن نضيف أن هذه البشرية عينها تتهيأ في مطالع القرن الحادي والعشرين للانتقال من عصر **الآلة** إلى ما يمكن أن نسميه عصر **الشاشة**. فالمعرفة نفسها، لا الطبيعة فقط، أضحت اليوم، مع ثورة المعلوماتية والأنظمة الالكترونية، قيد استعباد. ومهما يكن من أمر، وبصرف النظر عن أي استباق من هذا القبيل، فإن أقل ما يمكن قوله عن قرننا هذا، ونحن نودعه، إنه كان قرن **موت الطبيعة**(٢٠٤).

---

(٢٠٣) كما يقترح فيليبير سكرتان في مقاله: «عناصر لنظرية في الحداثة»، في مجلة «ديوجين Diogene»، العدد ١٢٦، نيسان ـ حزيران ١٩٨٤، ص ٨٩ ـ ٩٨.

(٢٠٤) كما يقترح أيضاً جان إهرار في مقدمة كتابه: **فكرة الطبيعة في فرنسا في فجر الأنوار** L'idée de la nature en France à l'aube des lumières، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٧٠، ص ١١.

المحتويات

كتب صادرة للمؤلف

- نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي (١)، (طبعة ثانية)، دار الساقي، ١٩٩٩.
- إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (٢)، دار الساقي، ١٩٩٨.
- من النهضة إلى الردّة، دار الساقي، ٢٠٠٠.
- مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، ١٩٩٨.
- في ثقافة الديموقراطية، دار الطليعة، ١٩٩٨.
- الروائي وبطله: مقاربة للاشعور في الرواية العربية، دار الآداب، ١٩٩٥.
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ١٩٩٣.
- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار الريس، ١٩٩١.
- معجم الفلاسفة، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- أنثى ضد الأنوثة، دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٩٥.
- الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة، ١٩٨٣.
- عقدة أوديب في الرواية العربية، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة، ١٩٨٢.
- رمزية المرأة في الرواية العربية، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- الأدب من الداخل، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨١.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة، (طبعة رابعة)، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، (طبعة رابعة)، دار الطليعة، ١٩٨٨.
- لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٧٩.

باللغة الانكليزية:

- *Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-Saadawi*, Saqi Books, 1989.

